

Manuel Correa de Barros

LIÇÕES DE FILOSOFIA TOMISTA

This is a MBS Library best viewed by Micro Book Studio.

You may download it at

<http://www.microbookstudio.com>

- [LIÇÕES DE
FILOSOFIA
TOMISTA](#)

Manuel Correa de Barros

Lições de Filosofia Tomista

Introdução

- **INTRODUÇÃO**

I. S. Tomás de Aquino

- **A. Os primeiros anos da vida de S. Tomás.**
- **B. A questão das Ordens mendicantes.**
- **C. A questão do Aristotelismo.**
- **D. A questão do averroísmo.**
- **E. A Obra de S. Tomás.**

II. O que é a Filosofia

- **A. A Filosofia no sentido largo.**
- **B. A Filosofia no sentido estrito.**
- **C. Considerações gerais.**

III. Resumo Histórico

- **A. A filosofia grega até Aristóteles.**
- **B. Aristóteles.**
- **C. A decadência da filosofia grega.**
- **D. Origem e apogeu da Escolástica.**
- **E. A escolástica depois de S. Tomás.**
- **F. Os séculos XVII e XVIII.**
- **G. Os séculos XIX e XX.**
- **H. O neo-tomismo.**

IV. Os Primeiros Princípios

- **A. Os Princípios.**
- **B. A Crítica.**
- **C. A lição da História.**

V. O Ser

- **A. As Divisões do Ser.**
- **B. As Causas.**

VI. Deus

- **A. Existência de Deus.**
- **B. O que podemos conhecer de Deus.**
- **C. Os atributos de Deus.**

VII. A Criação

- **Os Anjos. A. A Criação.**
- **B. O Mundo e Deus.**
- **C. Os Anjos.**

VIII. O Homem

- **A. O corpo e a alma.**
- **B. As faculdades.**
- **C. Os atos, as paixões e os hábitos.**

IX. O conhecimento

- **A. O conhecimento sensível.**
- **B. O conhecimento intelectual.**

X. As Leis do Pensamento

- [A. Os elementos do raciocínio.](#)
- [B. A dedução.](#)
- [C. A indução.](#)
- [D. A lógica material.](#)

XI. O Mundo Material

- [A. Metafísica e Natureza.](#)
- [B. Animais e plantas.](#)
- [C. Os seres inanimados.](#)

XII. A Moral Filosófica

- [A. Os fundamentos da moral.](#)
- [B. A moralidade.](#)
- [C. As virtudes.](#)

Notas

- [NOTAS](#)

■ [Índice Anterior](#)

INTRODUÇÃO

Índice

INTRODUÇÃO

▪ *Índice Anterior*

I. S. Tomás de Aquino. A. Os primeiros anos da vida de S. Tomás.

Índice

[1. Introdução](#)

[2. Origem e educação de S. Tomás.](#)

[3. O mestre de S. Tomás.](#)

[4. As Universidades no tempo de S. Tomás.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. A questão das Ordens mendicantes.

Índice

[5. S. Tomás em Paris.](#)

[6. A questão das Ordens mendicantes.](#)

[7. Vitória de S. Tomás.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. A questão do Aristotelismo.

Índice

[8. S. Tomás em Itália.](#)

[9. O aristotelismo e o cristianismo.](#)

[10. As traduções directas de Aristóteles.](#)

[11. Os "Comentários" de S. Tomás.](#)

[12. A "Suma contra os Gentios".](#)

▪ [Índice Anterior](#)

D. A questão do averroísmo.

Índice

[13. Os augustinistas.](#)

[14. O averroísmo latino.](#)

[15. S. Tomás de novo em Paris.](#)

[16. Vitória de S. Tomás.](#)

[17. A obra capital: a "Suma".](#)

[18. Morte de S. Tomás.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

E. A Obra de S. Tomás.

Índice

[19. As obras de S. Tomás.](#)

[20. A Lição de S. Tomás.](#)

[21. S. Tomás filósofo.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

II. O que é a Filosofia. A. A Filosofia no sentido largo.

Índice

[1. O que é a filosofia.](#)

[2. A sua maneira de ver.](#)

[3. O que pretende.](#)

[4. Do que se ocupa.](#)

[5. Filosofia e Razão.](#)

[6. O sentido largo da palavra.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. A Filosofia no sentido estrito.

Índice

[7. O sentido estrito da palavra.](#)

[8. Filosofia do bom senso.](#)

[9. Filosofia da realidade.](#)

[10. Filosofia cristã.](#)

[11. Filosofia perene.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. Considerações gerais.

Índice

[12. Tomista porquê?](#)

[13. A definição tomista da Filosofia.](#)

[14. Índole destas lições.](#)

[15. A verdade do Tomismo.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

III. Resumo Histórico. A. A filosofia grega até Aristóteles.

Índice

[1. Introdução.](#)

[2. Os pré-socráticos.](#)

[3. Sócrates.](#)

[4. Platão.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. Aristóteles.

Índice

[5. Vida de Aristóteles.](#)

[6. O aristotelismo.](#)

[7. A física de Aristóteles.](#)

[8. As obras de Aristóteles.](#)

▪ [*Índice Anterior*](#)

C. A decadência da filosofia grega.

Índice

[9. Os estóicos.](#)

[10. Os epicuristas.](#)

[11. Os cépticos.](#)

[12. Os neoplatônicos.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

D. Origem e apogeu da Escolástica.

Índice

[13. S. Agostinho.](#)

[14. Os precursores cristãos.](#)

[15. Os árabes e os judeus.](#)

[16. A questão dos Universais.](#)

[17. Pedro Abelardo.](#)

[18. S. Anselmo.](#)

[19. S. Boaventura.](#)

[20. S. Alberto Magno e S. Tomás.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

E. A escolástica depois de S. Tomás.

Índice

[21. Duns Scot.](#)

[22. Occam.](#)

[23. A decadência.](#)

[24. Os tomistas. Suarez.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

F. Os séculos XVII e XVIII.

Índice

[25. A crise da física aristotélica.](#)

[26. Descartes.](#)

[27. Pascal.](#)

[28. Malabareense.](#)

[29. Spinoza.](#)

[30. Leibniz.](#)

[31. Berkeley.](#)

[32. Hume.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

G. Os séculos XIX e XX.

Índice

[33. Kant.](#)

[34. Os idealistas.](#)

[35. Tradicionalistas e ecléticos.](#)

[36. Os positivistas.](#)

[37. O pragmatismo.](#)

[38. O intuicionismo.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

H. O neo-tomismo.

Índice

[39. O tomismo nos séculos XVII a XIX.](#)

[40. O neo-tomismo.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

IV. Os Primeiros Princípios. A. Os Princípios.

Índice

- [1. Os princípios em geral.](#)
- [2. Os princípios em filosofia.](#)
- [3. O princípio de contradição.](#)
- [4. O princípio de realidade.](#)
- [5. O princípio de inteligibilidade.](#)
- [6. Síntese dos três princípios.](#)

▪ [*Índice Anterior*](#)

B. A Crítica.

Índice

[7. A tendência crítica.](#)

[8. A crítica interna.](#)

[9. A crítica externa.](#)

[10. Impossibilidade de outros princípios.](#)

[11. A crítica cartesiana.](#)

[12. Deficiências da posição de Descartes.](#)

[13. A crítica de Kant.](#)

[14. Deficiências da posição de Kant.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. A lição da História.

Índice

[15. O progresso da filosofia perene.](#)

[16. A evolução do cartesianismo.](#)

[17. A evolução do kantismo.](#)

[18. O valor desta lição.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

V. O Ser. A. As Divisões do Ser.

Índice

[1. O Ser.](#)

[2. Potência e Ato.](#)

[3. Essência e existência.](#)

[4. Matéria e forma.](#)

[5. Os universais.](#)

[6. Substância e acidentes.](#)

[7. As categorias.](#)

[8. O indivíduo.](#)

[9. Os transcendentais.](#)

[10. Ser real e ser de razão.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. As Causas.

Índice

[11. O principio de razão de ser.](#)

[12. As causas intrínsecas.](#)

[13. A causa eficiente.](#)

[14. A causa final.](#)

[15. As causas acidentais.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

VI. Deus. A. Existência de Deus.

Índice

- [1. As cinco vias.](#)
- [2. Deus, Motor imóvel.](#)
- [3. Deus, Primeira Causa.](#)
- [4. Deus, Ser necessário.](#)
- [5. Deus, Supremo Ser.](#)
- [6. Deus ordenador.](#)
- [7. O argumento ontológico.](#)

▪ [*Índice Anterior*](#)

B. O que podemos conhecer de Deus.

Índice

[8. O nosso conhecimento e Deus.](#)

[9. As nossas palavras e Deus.](#)

[10. O que podemos conhecer de Deus.](#)

[11. A analogia.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. Os atributos de Deus.

Índice

12. A simplicidade.

13. A asseidade.

14. A perfeição.

15. A bondade.

16. A infinidade.

17. A imutabilidade.

18. A eternidade.

19. A imensidade.

20. A unidade.

21. A inteligência.

22. A verdade.

23. A vontade.

24. A onipotência.

25. O amor.

26. A vida.

27. A bem-aventurança.

■ *Índice Anterior*

VII. A Criação. Os Anjos. A. A Criação.

Índice

[1. Noções erradas sobre a Criação.](#)

[2. O que é a Criação.](#)

[3. A que se estende a Criação.](#)

[4. O problema filosófico da eternidade do Mundo.](#)

[5. A posição de S. Tomás.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. O Mundo e Deus.

Índice

[6. As "Idéias".](#)

[7. As coisas e a ciência de Deus.](#)

[8. A causalidade e a vontade de Deus.](#)

[9. O optimismo relativo de S. Tomás.](#)

[10. A justiça de Deus.](#)

[11. A onnipresença de Deus.](#)

[12. A Providência.](#)

[13. Providência e acaso.](#)

[14. A preciência divina e o livre-arbítrio.](#)

[15. O problema do mal.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. Os Anjos.

Índice

[16. Introdução.](#)

[17. As formas puras.](#)

[18. A inteligência dos Anjos.](#)

[19. A individuação dos Anjos.](#)

[20. A hierarquia dos Anjos.](#)

[21. A existência dos Anjos.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

VIII. O Homem. A. O corpo e a alma.

Índice

[1. A alma, forma substancial do corpo.](#)

[2. A alma, o corpo, e a atividade humana.](#)

[3. Espiritualidade da alma.](#)

[4. Origem da alma.](#)

[5. A imortalidade da alma.](#)

[6. Apreciação da psicologia tomista.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. As faculdades.

Índice

[7. As potências da alma ou faculdades.](#)

[8. As faculdades vegetativas.](#)

[9. As faculdades sensíveis.](#)

[10. A inteligência.](#)

[11. A vontade.](#)

[12. O livro-arbítrio.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. Os atos, as paixões e os hábitos.

Índice

[13. Os atos humanos.](#)

[14. As paixões.](#)

[15. Os hábitos.](#)

[16. Origem dos hábitos.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

IX. O conhecimento. A. O conhecimento sensível.

Índice

[1. Introdução.](#)

[2. Os sentidos externos.](#)

[3. O senso comum.](#)

[4. A imaginação.](#)

[5. A razão particular.](#)

[6. A memória.](#)

[7. Considerações gerais sobre o conhecimento sensível.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. O conhecimento intelectual.

Índice

[8. Sensibilidade e inteligência.](#)

[9. A abstração.](#)

[10. O intelecto agente.](#)

[11. O intelecto possível.](#)

[12. A razão.](#)

[13. A memória intelectual.](#)

[14. O objeto da inteligência humana.](#)

[15. Apreciação da teoria tomista do conhecimento.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

X. As Leis do Pensamento. A. Os elementos do raciocínio.

Índice

[1. A Lógica.](#)

[2. O conceito.](#)

[3. A proposição.](#)

[4. Classificação das proposições.](#)

[5. Relações entre as proposições.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. A dedução.

Índice

[6. O silogismo.](#)

[7. O silogismo sub-prae.](#)

[8. O silogismo prae-prae.](#)

[9. O silogismo sub-sub.](#)

[10. Redução dos silogismos.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. A indução.

Índice

11. O raciocínio indutivo.

12. Os métodos da indução.

▪ ***Índice Anterior***

D. A lógica material.

Índice

[13. A verdade.](#)

[14. O critério da verdade.](#)

[15. Certeza e opinião.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

XI. O Mundo Material. A. Metafísica e Natureza.

Índice

[1. A filosofia e as ciências naturais.](#)

[2. A harmonia do Universo.](#)

[3. A transcendência da metafísica.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. Animais e plantas.

Índice

[4. As plantas.](#)

[5. Os animais.](#)

[6. Origem da vida.](#)

[7. Origem das espécies.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. Os seres inanimados.

Índice

8. As substâncias inanimadas.

9. As transformações dos corpos.

10. O número.

11. A extensão.

12. O movimento.

13. O tempo.

14. Conclusão.

▪ ***Índice Anterior***

XII. A Moral Filosófica. A. Os fundamentos da moral.

Índice

[1. Moral natural e moral teológica.](#)

[2. O fim último da nossa ação.](#)

[3. A bem-aventurança natural.](#)

[4. A lei eterna.](#)

[5. A lei natural.](#)

[6. A lei civil.](#)

[7. O poder civil.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

B. A moralidade.

Índice

[8. Bondade técnica e bondade moral.](#)

[9. A proporção ao fim e a moralidade material.](#)

[10. O mérito.](#)

[11. A moralidade formal.](#)

[12. Moralidade e liberdade.](#)

[13. Moralidade e conhecimento.](#)

[14. Moralidade e intenção.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

C. As virtudes.

Índice

[15. As virtudes intelectuais.](#)

[16. As virtudes morais.](#)

[17. A prudência.](#)

[18. A justiça.](#)

[19. A força e a temperança.](#)

[20. Conclusão.](#)

▪ [Índice Anterior](#)

NOTAS

Índice

Notas

▪ *Índice Anterior*



Manuel Correa de Barros

Lições de Filosofia Tomista

INTRODUÇÃO

Reúnem-se neste volume, com as adições e as modificações aconselhadas pela experiência, os textos das lições de filosofia tomista realizadas por mim, na sede da Juventude Universitária Católica do Pôrto, de Janeiro a Maio de 1942.

Essas lições, que não foram doze, mas quase o dobro, por depressa se ter reconhecido que a matéria que no texto constitui uma lição é demasiada para uma sessão só, destinavam-se aos filiados da JUC, e, além destes, a todas as pessoas que pelo assunto se pudessem interessar. A natureza do público fixava a índole que deviam ter. A assistência, composta na sua maior parte de alunos e alunas da nossa Universidade, tinha nível intelectual elevado, mas preparação filosófica deficiente. Em tudo o que pertencesse propriamente à filosofia, era por isso necessário que começassem pelo princípio, fixando cautelosamente as noções basilares antes de fundar sobre elas qualquer desenvolvimento. Por outro lado, não deviam limitar-se às idéias gerais. Deviam atingir o essencial dos principais problemas filosóficos, indicando, tanto quanto possível com clareza e concisão, a maneira por que os resolve a filosofia tomista. Deviam também abordar, embora de leve, os assuntos relacionados com questões científicas familiares àqueles que as ouviam, de forma a estabelecer o contato entre a filosofia e as ciências especializadas que têm lugar tão importante na cultura dos nossos dias. Finalmente, sem deixar o campo da filosofia, deviam chamar a atenção para a maneira por que a teologia pode completar o estudo de certos assuntos que a filosofia só aborda parcialmente, e mostrar assim que não há, como pensaram alguns dos adversários de S. Tomás, duas verdades distintas, uma filosófica, outra teológica, mas uma verdade só, parte da qual acessível à razão fundada na experiência, parte à razão fundada na Revelação.

Ao fazer estas lições, sabia a quem me dirigia. Agora, publicadas em volume, não me é possível saber a que mãos irão parar. Se for às

mãos dum católico, inclinado a olhar com simpatia a filosofia tomista, por causa da aprovação que a Igreja lhe tem manifestado publicamente, não quero deixar de lhe apontar o exemplo de S. Tomás, que nunca hesitou em abordar, com a maior objetividade, os grandes problemas intelectuais do seu tempo, convicto de que todos, se forem encarados com largueza de vistas, se podem resolver dentro da mais rigorosa ortodoxia. Se for às de um não católico, disposto, pelo mesmo motivo, a ver o tomismo com desconfiança, devo lembrar-lhe insistentemente que não se trata, para S. Tomás, de proselitismo, mas duma tentativa honesta, dum esforço sincero de compreensão da realidade. Quando S. Tomás pretende convencer, e fá-lo sempre com firmeza e simplicidade, não é para chamar os outros ao seu campo, mas para lhes levar o que, segundo pensa convictamente, é a expressão da verdade.

A exemplo de S. Tomás, também eu não defendo o sistema tomista por espírito de partido, mas por julgar que esse sistema, pelo menos nas suas grandes linhas, e compreendido no seu espírito mais do que nas palavras que às vezes podem traí-lo, se deve considerar verdadeiro. Dar-me-ei por satisfeito se tiver despertado em alguém o desejo de conhecer mais aprofundadamente o tomismo. S. Tomás é um pensador que só lucra em ser conhecido de perto. Não faltam hoje, felizmente, exposições boas e desenvolvidas da sua filosofia, algumas das quais indico na bibliografia com que fecha este volume. Também há edições de algumas obras, suas, preparadas especialmente para um público moderno, às quais se pode ir procurar, na fonte, a expressão do seu pensamento. Para umas e outras remeto todos aqueles a quem esta exposição rápida do tomismo não puder satisfazer.

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



I. S. Tomás de Aquino.

A. Os primeiros anos da vida de S. Tomás.

1. Introdução

O assunto destas lições é a filosofia tomista, e não a história da vida de S. Tomás. No entanto, começo-as por uma lição toda dedicada à pessoa de S. Tomás de Aquino; e faço-o muito deliberadamente, porque S. Tomás realiza, com a maior perfeição de que é capaz a natureza humana, o ideal procurado por quem estuda a filosofia. É para nós um Mestre, um exemplo, e um patrono, porque é Santo. Na sua vida, como em mais parte nenhuma, podemos aprender o que é a filosofia, o que é um filósofo, o que é um homem. Pareceu-me por isso que ficariam incompletas estas lições, se não comesçassem por pôr em plena luz a figura máscula e simples, dominadora pela sua grandeza, desse homem que se esqueceu a si mesmo para servir a Deus defendendo a verdade, o mereceu ser chamado o Doutor Comum da Igreja, e proclamado padroeiro de todas as escolas católicas.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. Origem e educação de S. Tomás.

Tomás nasceu e cresceu na Itália do século XIII. Vejamos de que circunstâncias o rodearam o tempo e o lugar.

O século XIII foi o mais brilhante da Idade Média, e um dos mais brilhantes de toda a civilização cristã. Quando começou, a reconquista de quase toda a Península e as Cruzadas tinham libertado a Europa dos perigos duma nova invasão árabe; a instituição da Cavalaria, apoiada pela influência da Igreja, tinha conseguido vencer a rudeza dos costumes que vinha desde as invasões dos Bárbaros; por outro lado, não tinham caído ainda sobre o mundo cristão as calamidades que o afligiram nos séculos XIV e XV: o Cisma do Ocidente, a Guerra dos 100 anos, a invasão dos turcos. Foi um século de paz e prosperidade, em que a cultura, até aí fechada nos mosteiros, se pôde desenvolver em pleno dia, e em que a civilização cristã atingiu alturas difíceis de ultrapassar na teologia e na filosofia, na arquitetura e na escultura, na poesia, e em muitos outros ramos da ciência e da arte.

Na Europa feudal, a Itália apresentava um aspecto muito particular. O feudalismo tinha aí uma feição menos ordeira, menos respeitadora da disciplina e da hierarquia que impunham os laços de suserania e vassalagem. Os ódios, as invejas, os conflitos de interesses, tinham dividido de cima abaixo a sociedade italiana, voltando família contra família, vila contra vila, e, nas cidades, facção contra facção. Estas questões, de caráter local muito marcado, tinham-se por assim dizer polarizado em volta da velha luta entre o Império e o Papado; se uma terra, uma família, se batia pelos Guelfos, partidários do Papado, a terra ou a família inimiga punha-se ao lado dos Gibelinos imperialistas; e assim, as disputas locais e as rivalidades dos partido formavam uma rede inextricável que dominava toda a vida italiana.

Os Condes de Aquino, pais de S. Tomás, eram primos do Imperador da Alemanha Frederico II de Hohenstaufen, e gibelinos resolutos. Próximo do seu castelo de Rocca-Secca, a Abadia do Monte Cassino, a mais gloriosa das Abadias beneditinas, fundada pelo próprio S. Bento, era um baluarte da causa papal. Como S. Tomás, desde muito pequenino, mostrava grande disposição para as coisas religiosas, os pais formaram o projeto de o educar no mosteiro, com

que havia pouco tinham concluído uma paz. Dada a influência de que dispunham, não lhes seria difícil conseguir que ele fosse, mais tarde, eleito abade do Monte Cassino; o que daria à família o domínio dos bens temporais do mosteiro, e faria passar para o partido gibelino uma das posições mais importantes do partido contrário na região. Este plano, que reunia a honra e o proveito, foi transtornado pela sinceridade da vocação de S. Tomás; o que explica a oposição que ela encontrou da parte da família. Educado no mosteiro, como oblato, de 1230 a 1239, (dos 5 aos 14 anos, portanto, visto que tinha nascido em 1225). S. Tomás teve de voltar para casa dos pais quando Frederico II expulsou os monges do Monte Cassino. Os pais mandaram-no para Nápoles nesse mesmo ano, para aí completar a sua educação na Universidade que o Imperador tinha acabado de fundar. Em Nápoles, travou conhecimento com os frades da Ordem de S. Domingos, criada poucos anos antes; convenceu-se de que a sua vocação o chamava a professar nessa Ordem; e, chegado à maioridade, em 1244, tomou o hábito dominicano.

O pai de S. Tomás tinha morrido no ano anterior. Mas a mãe mantinha os mesmos projetos, e, vendo-os contrariados, resolveu opor-se por todos os meios a que ele professasse; por isso, quando, nesse mesmo ano, S. Tomás se dirigia para Bolonha, a caminho de Paris, aonde o Mestre Geral da Ordem o mandava continuar os seus estudos, foi assaltado pelos irmãos, que o levaram para o castelo de S. Giovanni, e aí o aprisionaram à ordem da mãe. Não pouparam nenhum esforço para dissuadirem S. Tomás do seu intento; indo a ponto de o fecharem em companhia duma mulher, julgando vencê-lo assim. Mas não conseguiram nada; segundo uma versão, quando abriram a porta, encontraram S. Tomás a rezar, sossegadíssimo; outra versão conta que S. Tomás, impacientado, pegou na primeira coisa que tinha à mão, uma acha de lenha tirada da lareira e ainda em brasa, e expulsou com ela mulher e irmãos. As duas versões não são talvez incompatíveis. João Ameal, baseando-se nos estudos de Mandonnet, reconstitui a cena mais ou menos assim: S. Tomás, compreendendo que os irmãos o querem fechar na sala grande do castelo com uma camponesa dos arredores, a quem, com promessas e ameaças, convenceram a desempenhar tão triste papel, e justamente indignado com o insulto, brande uma grande acha parcialmente inflamada que tirou do fogão, e expulsa todos da sala. Depois, com a ponta carbonizada da acha, traça uma grande cruz na pedra da parede; e, caindo de joelhos, fica perdido em oração.

Seja como for, depois de o terem preso um ano, a mãe e os irmãos acabaram por ceder, e S. Tomás pôde seguir a sua viagem para Paris, onde, nesse mesmo ano, professou.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. O mestre de S. Tomás.

O mestre escolhido para completar a formação de S. Tomás era o mais notável do seu tempo: S. Alberto Magno. Tinha o estofo dum sábio, pela sua erudição, pela sua curiosidade universal, pelo seu espírito observador. Dedicou-se às ciências naturais; nesse campo, estudou experimentalmente a química; observou a vida das plantas e dos animais, tendo corrigido os livros de Aristóteles em mais dum ponto; e não se poupou a viagens para poder ver, pessoalmente, os efeitos de algum fenômeno meteorológico ou sísmico, ou ouvir o testemunho das pessoas que a ele tinham assistido. Em filosofia, seguia as idéias de Aristóteles; como os livros deste eram então mal vistos pela igreja, as suas obras filosóficas não tomam propriamente a forma de comentários de Aristóteles, mas expõem as doutrinas aristotélicas, corrigidas do que lhe parecia incompatível com o cristianismo, por uma ordem paralela à que Aristóteles tinha adotado. Em teologia, publicou uma "Summa Theologiae", que é uma primeira tentativa do que S. Tomás veio a realizar depois dele.

Mas a grande obra da sua vida é a educação de S. Tomás, seu discípulo predileto. De pouco tempo precisou para lhe reconhecer o valor, apesar da modéstia proverbial de S. Tomás. Diz a tradição, que acompanha sempre a memória dos grandes homens, que os condiscípulos deste lhe tinham posto o nome de boi mudo, por ser corpulento e de poucas palavras; o que S. Alberto teria comentado dizendo: "Ele ainda há-de encher o mundo com os seus mugidos".

De 1245 a 1248, S. Alberto ensinou S. Tomás na Universidade de Paris. Nesse último ano, tendo de partir para Colónia onde ia fundar um "estudo geral" da Ordem, S. Alberto fez-se acompanhar de S. Tomás, que de então até 1252 foi, ao mesmo tempo, seu colaborador e seu discípulo. Mais tarde ainda, por várias vezes, teve ocasião de colaborar com S. Tomás, direta ou indiretamente, nas lutas em que este andou empenhado. Sobreviveu-lhe, apesar de 19 anos mais velho. E um dos últimos atos que se conhecem da sua vida é a viagem que fez a Paris, com 71 anos, em 1277, para defender a doutrina de S. Tomás, já morto, contra os ataques do Bispo do Paris, Estêvão Tempier.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. As Universidades no tempo de S. Tomás.

Terminada a sua educação em Colônia, S. Tomás foi mandado para Paris, a fim de conquistar aí os graus universitários. A Universidade de Paris era a primeira de todas, na antiguidade e no prestígio; e a Ordem de S. Domingos tinha por praxe não aceitar para mestres senão os graduados lá. O nome de Universidade sugere-nos irresistivelmente uma organização oficial, com o seu corpo docente nomeado e pago pelo Estado, com as suas Faculdades instaladas cada uma em seu edifício de aspecto monumental, com a sua administração mais ou menos centralizada e burocratizada. Não é assim, ainda hoje, em muitos países; não era assim, de forma alguma, na Europa do tempo de S. Tomás. Em volta das escolas das catedrais, tinham-se agrupado escolas similares; e, como se estava em época de corporativismo, os professores e os alunos dessas escolas reuniam-se em corporação. "Universitas Magistrorum et Scholarium", que regulava a disciplina e fixava os programas, mas não nomeava nem pagava os professores. A Universidade dividia-se em Faculdades, que agrupavam os professores e os alunos numa especialidade; em Paris, havia a de Teologia, a de Filosofia, chamada das Artes, a de Direito, e a de Medicina. No entanto, o ensino realizava-se nas diversas escolas federadas, que conservavam a sua autonomia.

A conquista dos graus, na Faculdade de Teologia, estava ao tempo subordinada às regras seguintes. Depois dum exame preliminar, o candidato defendia, durante três Quaresmas seguidas, três teses que lhe davam direito, sucessivamente, aos graus de "Bacharel bíblico", "Bacharel sentenciário", e "Bacharel formado". Conseguido o primeiro destes graus, abria um curso sob a direcção dum Mestre, e tomando para texto o Livro das Sentenças de Pedro Lombardo. De 15 em 15 dias em média, defendia publicamente as suas opiniões, sobre assuntos marcados de antemão, contra quem quisesse atacá-las: o público culto do tempo apreciava muito essas disputas, feitas segundo as regras minuciosas em uso na Escola, que não permitiam que se vencesse um argumento à força de pulmão, nem que se ocultasse com a beleza da forma a pobreza dum raciocínio; mas que, quando começaram a ser procuradas como fim e não como meio, degeneraram em abuso, e foram uma das causas da decadência da Escolástica. Passados dois, anos, o candidato sujeitava-se a quatro argumentações, para obter o grau de Licenciado; e, depois da sua

primeira lição pública, muito solene, recebia finalmente o grau de Doutor.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. A questão das Ordens mendicantes.

5. S. Tomás em Paris.

Foi em 1252 que S. Tomás, então com 27 anos de idade, começou a ensinar em Paris, no convento dominicano de S. Jacques. Criou nome logo às primeiras lições, pela clareza e pelo rigor da exposição, pelo seu saber, pelo desassombro das suas opiniões, e ao mesmo tempo pelo seu respeito pelos mestres, pela sua ortodoxia, pela sua maneira ponderada e prudente. Os alunos começaram a afluir em grande número, abandonando os cursos doutros lentes, e preparando assim a S. Tomás as rivalidades que passado pouco tempo procuraram perdê-lo.

O livro de teologia então adotado era, como já disse, o das "Sentenças" de Pedro Lombardo, que a "Suma Teológica" de S. Tomás veio mais tarde a suplantar. Com a matéria das suas lições, S. Tomás principiou por escrever um "Comentário das Sentenças". Foi a primeira das suas obras de vulto; mas não foi o seu primeiro livro, porque tinha sido precedido por dois opúsculos sobre assuntos de filosofia: o "de Ente et Essentia" e o "de Principiis Naturae". Estas primeiras obras mostram já perfeitamente formado o essencial da doutrina de S. Tomás; este, se a desenvolveu nas obras posteriores, e corrigiu nalguns pontos secundários, não mudou de opinião em nenhum ponto fundamental. As teses mais características do tomismo aparecem já no seu primeiro opúsculo, o "de Ente et Essentia".

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. A questão das Ordens mendicantes.

O despeito causado pelo sucesso das lições de S. Tomás, principalmente entre aqueles que viam diminuir a frequência das suas aulas, deu origem a uma oposição fortíssima contra os professores pertencentes a Ordens religiosas. Como as únicas que ensinavam nas Universidades eram a dominicana e a franciscana, foi contra as Ordens mendicantes que essa oposição se voltou.

A luta começou logo em 1253, no ano seguinte à chegada a Paris de S. Tomás de Aquino, e tornou-se tão violenta que S. Tomás, e o seu condiscipulo S. Boaventura, não puderam receber a licenciatura na época própria. Os adversários de S. Tomás disfarçaram-na em disputa teológica, e Guilherme de S. Amour abriu oficialmente o combate em 1255, com a publicação dum libelo chamado "Dos Perigos dos Últimos Tempos", em que afirmava que os religiosos não se deviam entregar ao ensino, mas ao trabalho manual, sob pena de faltarem às obrigações que os seus votos lhes impunham. Um ano depois, os professores seculares declararam-se em greve, e Guilherme de S. Amour partiu para Anagni, onde então residia o Papa, para fazer vingar as suas opiniões.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. Vitória de S. Tomás.

S. Tomás, para demonstrar que os religiosos podiam ser professores competentes, aumentou o número de disputas públicas até duas por semana; e, não contente com isso, criou as disputas "de quodlibet", para as quais convidava todos os professores, e em que, pela Páscoa e pelo Natal, discutia qualquer assunto que lhe fosse proposto pela assistência, sem aviso prévio. Dumas e doutras nasceram os primeiros livros das "Questões disputadas", "de Veritate", e os primeiros "Quodlibeta". São das obras mais notáveis de S. Tomás; nelas se expõem as doutrinas que S. Tomás defendeu em 253 sessões, durante três anos, e se rebatem as objeções, 10 e 20 para cada artigo, que opuseram a S. Tomás, ou que ele mesmo formulou para as combater.

Não contente em bater assim os seus adversários no campo do prestígio, onde, ele bem o via, se travava verdadeiramente a luta, S. Tomás respondeu em 1257 as razões doutrinárias apresentadas por Guilherme de S. Amour, no opúsculo "contra impugnantes Dei cultum". A resposta era concludente, e a vitória de S. Tomás foi completa. Nesse mesmo ano, o Papa Alexandre IV condenou o livro de Guilherme de S. Amour, e proibiu a publicação de novos panfletos contra os religiosos; decretou também que os religiosos podiam legitimamente ensinar nas Universidades e receber os graus universitários. Guilherme de S. Amour e os seus partidários foram expulsos da Universidade e exilados de Paris. S. Tomás pôde então receber a licenciatura e o grau de Doutor, e, de 1257 a 1259, regeu tranquilamente cadeira em Paris.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



C. A questão do Aristotelismo.

8. S. Tomás em Itália.

Em 1260, o Papa Alexandre IV chamou S. Tomás para junto de si, na qualidade de teólogo da escola pontifícia. S. Tomás ficou em Itália até 1265, com esse Papa e os seus sucessores Urbano IV e Clemente IV, ora em Anagni, ora em Orvieto, ora em Viterbo, porque a agitação política em Roma mantinha então os Papas afastados da Cidade Eterna. Durante 2 anos, de 1265 a 1267, ensinou em Roma por ordem do Papa.

Por sugestão da família, foi-lhe oferecido o cargo de abade do Monte Cassino, com o privilégio, que julgo sem exemplo, de continuar a pertencer à Ordem de S. Domingos. Era o velho sonho, que o prestígio de S. Tomás tornava outra vez realizável, em condições tão pouco vulgares. S. Tomás recusou. Ofereceram-lhe ainda o arcebispado de Nápoles, diocese de que dependiam a vila de Aquino e o castelo de Rocca-Secca; S. Tomás recusou também. Note-se que, na "Suma Teológica", S. Tomás diz, em dois artigos que lhe foram provavelmente sugeridos pelo que acabo de contar [1], que ninguém deve pedir o episcopado, mas também que ninguém o deve recusar terminantemente. Se não aceitou ser Arcebispo de Nápoles como lho ofereciam, devemos supor que foi por saber que o oferecimento não correspondia aos desejos íntimos do Papa, mas era devido a pedidos de família.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. O aristotelismo e o cristianismo.

Pouco depois da eleição de Urbano IV, S. Tomás foi encarregado de estudar a questão, então candente, da compatibilidade ou incompatibilidade da filosofia de Aristóteles com o cristianismo.

Os séculos antecedentes só tinham conhecido de Aristóteles parte dos livros da Lógica, do que se chamava o "Organon". Mas, no fim do século XII, o colégio de Toledo começou a traduzir do árabe para o latim as restantes obras desse filósofo, conhecidas dos muçulmanos; e, já no séc. XIII, juntaram-se a essas as traduções feitas, também do árabe, pelos letrados da corte da Sicília. Além das traduções de Aristóteles, fizeram uns e outros as dos seus principais comentadores árabes, em especial de Averrois.

O aparecimento das obras de Aristóteles no mundo latino foi um fato sensacional. Da filosofia da antiguidade, além da lógica de Aristóteles, os doutores cristãos só conheciam alguns Diálogos de Platão. Laboriosamente, homens como Abelardo e S. Anselmo tinham reconstruído o essencial duma filosofia; mas o pensamento cristão estava longe de ter conseguido um sistema acabado como o de Aristóteles, que assim, quase de repente, aparecia nas escolas. Com verdadeiro entusiasmo, os doutores cristãos começaram o estudo do aristotelismo. Mas os livros de Aristóteles são dum pagão; pela brevidade do estilo, são de compreensão difícil; a sua doutrina aparecia deformada nas traduções árabes; e, para mais, vinha acompanhada dos comentários de Averrois, que a interpretavam num sentido totalmente oposto ao cristianismo. Aristóteles não fala da Criação; diz, ou parece dizer, que Deus não conhece o mundo, e que a sua causalidade não se estende imediatamente a todas as coisas. Por outro lado, é pouco claro quando fala da imortalidade da alma; e o comentário de Averrois conclui pela negação duma imortalidade pessoal.

Nessas condições, é compreensível que se levantasse na Igreja uma forte oposição contra o aristotelismo. Em 1210, um concílio parcial, reunido em Paris, proibiu que nessa cidade se ensinasse a metafísica pelos livros de Aristóteles (sem, no entanto, proibir aos professores a leitura desses livros); em 1215, o legado do Papa confirmou a proibição. Em 1231, Gregório IX nomeou uma comissão para estudar e corrigir as obras de Aristóteles, renovando, no

entretanto, a proibição já feita. Mas em 1255, embora a comissão não tivesse feito nada, a Faculdade das Artes de Paris anunciava o ensino de toda a obra de Aristóteles, com a aprovação do legado pontifício. Urbano IV, retomando a iniciativa de Gregório IX, tornou a aplicar as proibições, encarregando S. Tomás de fazer o que a comissão nomeada por este não tinha feito.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. As traduções directas de Aristóteles.

S. Tomás, pela sua formação, era aristotélico. Tinha sido educado por S. Alberto Magno, que, como já disse, dentro do que a Igreja permitia, ensinava o aristotelismo sem utilizar os livros de Aristóteles, e corrigindo-o onde lhe parecia necessário. Mas o seu procedimento, nesta ocasião, é um modelo de imparcialidade. Antes de se manifestar, estudou a autenticidade dos livros atribuídos a Aristóteles; e conseguiu mostrar que o livro das "Causas", por exemplo, era apócrifo, e extraído da obra dum filósofo neoplatônico. Por não confiar suficientemente no seu conhecimento do grego, procurou obter traduções diretas de Aristóteles, tão fieis quanto possível. Encontrando, na corte pontifícia, o helenista Guilherme de Moerbeke, dominicano como ele, pediu-lhe que se encarregasse desse trabalho; e este, metendo mãos à obra com atividade inexcedível, fez em pouco tempo, dos principais livros de Aristóteles, traduções que ainda hoje se podem considerar clássicas, senão pela elegância do estilo, ao menos pela fidelidade ao original.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. Os "Comentários" de S. Tomás.

Então, tendo uma base sólida sobre a qual trabalhar, S. Tomás começou a escrever os seus comentários de Aristóteles. Não "retocava" Aristóteles de acordo com idéias estranhas à filosofia deste; cingia-se, com o maior rigor, aos princípios adotados por ele; procurava compreender o seu pensamento, dentro do maior respeito pelo Mestre, e da maior benevolência; e, se alguma coisa tinha de modificar, era de acordo com os princípios do aristotelismo, não contra eles. Por exemplo: na "Metafísica", Aristóteles ensina que Deus só se conhece a si mesmo, S. Tomás acrescenta simplesmente: mas "conhecendo-se a si mesmo, conhece tudo [2]"; o que, deve notar-se, justifica de maneira que afasta todo o panteísmo.

Podemos dizer portanto, sem paradoxo, que a obra de S. Tomás é mais aristotélica do que a do próprio Aristóteles.

Neste espírito, de 1265 a 1268, S. Tomás comentou a Física, a Metafísica, e os livros de Aristóteles sobre o homem e a moral. Treze comentários ao todo, em que a obra de Aristóteles aparecia libertada dos erros que os defeitos de tradução e os comentários dos árabes lhe tinham introduzido; libertada também dos erros que o próprio Aristóteles, por falta de aplicação rigorosa dos seus princípios, tinha deixado nalguns pontos; continuada e magnificamente completada por um discípulo digno do Mestre; enfim, com uma unidade, uma coerência, um acabamento, que até hoje não foram excedidos.

Não admira por isso que os comentários de S. Tomás tenham justificado perante a Igreja a filosofia de Aristóteles. Se a vitória não foi total, neste momento, e a luta continuou em diferentes pontos, como já vamos ver, foi porque muitos doutores se quiseram mostrar fieis às interpretações de Averrois; mas, para a Igreja, a causa estava julgada; o Roma nunca mais proibiu o ensino do aristotelismo.

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



12. A "Suma contra os Gentios".

O grande esforço que representa o comentário de quase toda a obra de Aristóteles, feito em período tão curto, não impediu S. Tomás de escrever outros trabalhos notabilíssimos durante a sua estada em Itália. O principal é a "Suma contra os Gentios". Essa obra, escrita a pedido de S. Raimundo de Pegnafort, é uma exposição completa da doutrina cristã, destinada especialmente aos árabes e aos judeus. Por isso tem nela especial relevo a filosofia, que justifica a fé; o que lhe tem feito dar às vezes, impropriamente, o nome de "Suma filosófica".

Escreveu também, no mesmo espírito, o seu opúsculo "Contra os erros dos Gregos"; continuou as "Questões disputadas"; comentou o livro dos "Nomes Divinos" atribuído a S. Dionísio Areopagita, e vários livros da Bíblia; e começou, em 1265, a "Suma Teológica".

Também durante a sua estada em Itália, compôs o ofício para a festa do Corpo de Deus ainda hoje adotado pela Liturgia. Esse ofício foi escrito em 1264, a pedido do Papa Urbano IV, que instituiu a festa. Nos hinos, S. Tomás revela-se verdadeiro poeta, e mostra, no verso como na prosa, as qualidades que o caracterizam: clareza, simplicidade, concisão, riqueza de pensamento. Conta-se que o Papa tinha também pedido a S. Boaventura, antigo discípulo e amigo sincero de S. Tomás, que escrevesse um projeto de ofício para a nova festa: mas que S. Boaventura não chegou a apresentá-lo; ao ouvir ler o ofício composto por S. Tomás, comoveu-se até às lágrimas, e rasgou o que levava escrito.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



D. A questão do averroísmo.

13. Os augustinistas.

Em 1269, S. Tomás foi chamado novamente a Paris, onde estava no auge a questão do averroísmo latino. Era a última fase da luta a que tinha dado lugar o aparecimento da filosofia de Aristóteles. Torna-se preciso expor rapidamente o estado da questão, para se poder avaliar do grau de desorientação a que ela tinha levado espíritos que não tinham a grandeza e o equilíbrio do gênio de S. Tomás.

Os filósofos cristãos anteriores a S. Tomás tinham sofrido fortemente a influência de S. Agostinho, e, por intermédio deste, a de Platão e dos neoplatônicos. Ora o platonismo opõe-se essencialmente à filosofia aristotélica em tudo o que diz respeito ao conhecimento. Platão entende que os nossos conhecimentos provêm diretamente das "Idéias", exemplares ou protótipos eternos, de que, em sua opinião, as coisas reais são reflexo imperfeito; e S. Agostinho, pondo as Idéias em Deus, criador das coisas, pensa também que os nossos conhecimentos são uma participação direta das verdades eternas. Aristóteles, pelo contrário, conclui da observação dos fatos que os nossos conhecimentos são abstraídos das coisas; sendo o processo de abstracção obra do que chama o "intelecto agente".

S. Tomás era discípulo convicto de S. Agostinho. Aceitava, no essencial, a sua teologia; admitia muitas das suas opiniões filosóficas, que, aliás, não chegam a formar um todo bem destacado da teologia; em particular, pensava como ele que as Idéias de Platão eram simplesmente aspectos diversos da perfeição divina. Mas, no conhecimento, seguia Aristóteles, mantendo-se perfeitamente dentro da doutrina cristã, visto que admitia em cada homem um intelecto agente, simples faculdade da alma, e estendia a imortalidade a toda a alma imaterial. Averrois, pelo contrário, supunha um só intelecto agente, comum a todos os homens; e, como limitava a imortalidade ao intelecto agente, negava a imortalidade pessoal do homem, o que é, evidentemente, oposto ao cristianismo.

Os augustinistas, entre outros Alexandre de Hales, João Peckam, e o Bispo de Paris Estêvão Tempier, eram católicos sinceros, e combatiam encarniçadamente o averroísmo; mas entendiam, como os averroístas, que Aristóteles só admitia a interpretação de Averrois, e por isso combatiam todo o aristotelismo, com o mesmo fervor. Em especial, combatiam a tese da unidade de forma substancial no homem, defendida por S. Tomás.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. O averroísmo latino.

Contra eles, lutavam os averroístas, que defendiam Aristóteles, e ao mesmo tempo as interpretações de Averrois, com todos os seus erros. Além de negar a imortalidade da alma, como já disse, Averrois ensinava o fatalismo mais absoluto: os acontecimentos eram ditados, inexoravelmente, pelos movimentos dos astros. Negava a Providência, a Criação, o livre arbítrio. E tinha como ponto de fé que a inteligência de Aristóteles era a maior que a humanidade tinha produzido ou podia produzir; do que resultava a impossibilidade de combater, ou corrigir, as suas idéias filosóficas.

Os averroístas latinos, Boécio de Dácia, Bernier de Nivelles, chefiados por Siger de Brabante, dominavam a Faculdade das Artes da Universidade de Paris. O mais espantoso de tudo, é que esses homens eram católicos. Aceitavam todos esses erros, contrários à fé; e, para conciliar as duas coisas, admitiam a existência de duas verdades distintas, diferentes, opostas mesmo, uma filosófica, outra teológica. Assim, ensinavam o fatalismo, a negação da liberdade humana, como racionalmente demonstrados em filosofia, e, ao mesmo tempo, a Providência, o livre arbítrio, como verdades de fé; acrescentando, para sossegar a consciência, que, na prática, nos devemos guiar pela fé e não pela razão.

É difícil saber até que ponto era sincera a atitude dos averroístas latinos. De qualquer forma, ela revoltava a consciência do público católico, que se inclinava a ver nos augustinistas os únicos defensores da religião, por serem adversários irreduzíveis do averroísmo; só num ponto os dois grupos estavam de acordo: era em identificarem Aristóteles com Averrois.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. S. Tomás de novo em Paris.

S. Tomás, que pelos seus comentários de Aristóteles tinha mostrado que os erros de Averrois, e os do próprio Aristóteles, eram incompatíveis com um aristotelismo bem compreendido, era a pessoa indicada para restabelecer a paz no meio parisiense, tão agitado. Por isso, a pretexto da doença dum mestre, os seus superiores mandaram-no de novo para Paris em 1269, apesar de ser contrário a todas as tradições da Ordem de S. Domingos chamar segunda vez um professor a ensinar nessa Universidade.

Os averroístas e os augustinistas, que se combatiam em todos os pontos de doutrina, uniam-se contra ele. Para os primeiros, S. Tomás era um traidor a Aristóteles; para os segundos, era solidário dos erros de Averrois. E ainda se lhes juntaram, de longe, Guilherme de S. Amour e os seus partidários exilados. De forma que S. Tomás, durante os anos de 1269 e 1270, teve de se defrontar com três grupos diferentes de adversários.

Contra os ataques de Guilherme de S. Amour e do seu amigo Nicolau de Lisieux, escreveu os opúsculos "da perfeição espiritual" e "contra os que desviam os homens da vida religiosa". Contra os augustinistas, que admitiam nos Anjos uma matéria não-corpórea, publicou a sua obra "das Substâncias separadas"; e, como eles confundiam a questão da eternidade do mundo com a da Criação (S. Tomás considerava a primeira como não demonstrável, mas também não impossível à luz da razão, e demonstrava a segunda), escreveu ainda o folheto, que denota, pelo nome, uma certa impaciência em se ver atacado por católicos ortodoxos como ele: "da Eternidade do Mundo, contra os murmuradores"; "contra murmurantes". Contra o orgulho dos averroístas, pregou aos estudantes o célebre sermão chamado "de vetula" o "sermão da velhinha", em que afirmava que uma velhinha cristã, conhecendo o catecismo, sabia mais acerca das questões essenciais da filosofia do que todos os filósofos da antiguidade; e respondeu diretamente ao livro de Siger de Brabante, "da Alma intelectual", com o seu opúsculo "da Unidade do intelecto, contra os Averroístas". S. Tomás empenhou-se a fundo nesse trabalho. Primeiro pela autoridade de Aristóteles, depois simplesmente pelo raciocínio, refutava completamente os erros de Siger; no fim, denunciava o escândalo da sua doutrina das duas verdades; e acabava por intimá-lo a não ensinar as suas opiniões a

rapazes sem competência para as discutir, mas a vir impugnar, publicamente, as razões dos que o combatiam.

E de fato, nas disputas públicas, S. Tomás, que então estava no apogeu do seu talento, defrontava todos os adversários. Sem transigências, sem olhar a pessoas, mas, como sempre, com calma, de maneira objetiva, e dentro do maior respeito pelo adversário, explicava, respondia, rebatia argumentos, vencia quando não convencia.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



16. *Vitória de S. Tomás.*

O seu esforço foi coroado dos melhores resultados. O Bispo de Paris, augustinista, tinha submetido ao juízo da Igreja quinze teses, das quais as treze primeiras averroístas, mas as duas últimas defendidas por S. Tomás; em 10 de Dezembro de 1270, a Igreja pronunciou-se; as treze proposições averroístas foram condenadas, às duas últimas não foi feita qualquer censura. Siger de Brabante submeteu-se. E, se a agitação a que a luta tinha dado origem não se acalmou logo, e durante alguns anos ainda provocou tumultos na Universidade de Paris, a questão estava definitivamente resolvida: o averroísmo latino morria; e o aristotelismo, na sua interpretação tomista, era adotado quase universalmente.

Dois anos mais tarde, em 1272, S. Tomás foi mandado organizar um "estudo geral" da Ordem dominicana em Nápoles, a pedido de Carlos de Anjou, rei de Nápoles e irmão de S. Luís. A Universidade de Paris protestou contra a sua saída junto dos superiores da Ordem. Mas estes, considerando terminada a sua missão em Paris, mandavam-no aonde ele pudesse prestar melhores serviços; por isso, não atenderam o protesto.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



17. A obra capital: a "Suma".

Todo o fim da vida de S. Tomás é dominado pela "Suma Teológica". Desde 1265 até à morte, quase dez anos, apesar de envolvido em lutas tão ásperas, trabalhou nessa obra capital, que teve de deixar a meio da terceira e última parte. É a obra da maturidade, que condensa o esforço duma vida inteira. Tudo aquilo, pode dizer-se, de que S. Tomás se ocupou nos seus outros livros, é retomado na Suma, de maneira definitiva, mais concisa, mais geral. Tudo é enquadrado num plano amplo, notável pela unidade e pela simplicidade; e, diz Sertillanges, "uma das melhores maneiras de compreender o sentido que S. Tomás dá às suas teses é meditar a ordem por que as apresenta [3]".

Na Primeira Parte, trata de Deus como princípio: Deus uno e trino, a Criação, os Anjos, o homem. Na Segunda, subdividida em duas, ocupa-se de Deus como fim; na primeira secção, estuda o fim último do homem, os atos humanos, as paixões, os hábitos, as virtudes e os vícios em geral, a Lei e a Graça; na segunda secção, trata uma a uma das virtudes e dos vícios que se lhes opõe, e, no fim, dos diversos estados em que o homem pode viver. A Terceira Parte é dedicada à Redenção: o dogma da Encarnação, a vida de Jesus, os Sacramentos.

A parte escrita por S. Tomás termina a meio do Sacramento da Penitência. A Suma foi concluída, num suplemento, pelo seu discípulo Reinaldo de Piperno, segundo a doutrina exposta por S. Tomás no comentário do "Livro das Sentenças".

A obra está dividida em tratados, estes em questões (612 ao todo, para as três partes e o suplemento), e as questões subdivididas em artigos, cinco a dez, em regra, por questão. Cada artigo trata só dum ponto bem determinado, segundo uma disposição quase uniforme; a mesma das "Questões disputadas", que, aliás, não é original de S. Tomás de Aquino, porque já Abelardo tinha adotado uma disposição semelhante, depois melhorada por Alexandre de Hales. O artigo começa pela exposição das objeções contra a solução defendida, três ou quatro, em regra, na Suma. Segue-se uma citação favorável, da Bíblia ou dum Doutor considerado, geralmente S. Agostinho ou Pedro Lombardo em teologia, ou, em assuntos filosóficos, Aristóteles. Depois vem a conclusão, que, se é assunto que a

filosofia pode resolver, nunca se funda num argumento de autoridade, mas no raciocínio; se o assunto só é acessível à teologia, a conclusão baseia-se na Revelação. E o artigo termina pela resposta às objeções, uma a uma.

S. Tomás aplica este esquema com grande elasticidade. Às vezes, cita mais do que um argumento favorável; outras vezes, acha que a citação, embora favorável, peca por excesso, e responde-lhe depois das respostas às objeções; muitas vezes, também, entende que a conclusão já resolve suficientemente todas as dificuldades, e então dispensa-se de lhes dar solução especial. Mesmo quando o aplica sem alteração, S. Tomás sabe utilizar as possibilidades que o esquema dá. Nunca repisa, nas soluções, os argumentos da conclusão; aproveita-as para completar o que disse no corpo do artigo. Muitas vezes, trata na conclusão só do aspecto geral da questão, deixando para as soluções os aspectos particulares. Sabe graduar as suas palavras conforme se trata dum artigo de fé, duma doutrina próxima da fé, duma verdade demonstrada, ou duma simples opinião mais ou menos provável. Em resumo, cada artigo da Suma é equilibrado, voluntariamente breve, e sempre preciso.

A repercussão que a Suma Teológica teve foi muito grande, no Ocidente como no Oriente, onde se espalhou em traduções gregas; e continua a sê-lo. No século XV os dominicanos adotaram-na como livro de texto para o ensino da teologia, em substituição do "Livro das Sentenças"; seguiram-lhes o exemplo outras Ordens religiosas e muitas escolas. E hoje, quase sete séculos depois de escrita, o Papa Pio X recomendou a sua adoção a todas as Universidades católicas.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



18. Morte de S. Tomás.

S. Tomás esteve em Itália de 1272 a 1274, ensinando em Nápoles. No último ano, era evidente o seu cansaço, esgotado como estava por tantas lutas. A contemplação, por outro lado, absorvia-o, a ponto de já pouco interesse lhe merecer a especulação filosófica. "Frei Reinaldo", dizia ele ao seu discípulo em seguida a um êxtase, "Frei Reinaldo, depois do que vi, tudo quanto tenho escrito me parece palha". No entanto, trabalhava.

Em Janeiro de 1274, recebeu do Papa a ordem de regressar a França, para assistir ao Concílio Ecumênico que se ia realizar em Lião.

É sabido que o cisma da Igreja grega, provocado por Fócio em 863, a pretexto das palavras Filioque acrescentadas ao Credo pelos latinos, foi interrompido por vários períodos de união dos gregos à Igreja católica. O primeiro, que foi o maior, durou da deposição de Fócio à ruptura com Roma do Patriarca Ecumênico Miguel Cerulário, em 1054. Durante a ocupação de Constantinopla pelos Cruzados, de 1204 a 1261, a Igreja grega foi governada por um Patriarca latino. Mais tarde, por influência do grande imperador bizantino Miguel Paleólogo, os Bispos gregos tomaram parte no segundo Concílio de Lião; a união restabeleceu-se, e durou oito anos, até à morte desse Imperador. Finalmente, pela quarta e última vez, fez-se a união no Concílio de Florença, em 1439. Mas a tomada de Constantinopla pelos turcos, em 1453, com a cumplicidade dos cismáticos intransigentes, provocou nova ruptura. Em paga dos serviços prestados, os turcos impuseram como Patriarca o chefe dos intransigentes, Gennadios; e esta ruptura foi definitiva.

Era precisamente o segundo Concílio de Lião, o XIV Ecumênico, onde se havia de realizar a união das Igrejas, que ia reunir em 1271; a presença dum teólogo da categoria de S. Tomás, conhecedor como poucos dos grandes Doutores da Igreja grega, era considerada indispensável pelo Papa. S. Tomás pôs-se a caminho; mas adoeceu no trajeto, e teve de recolher-se no Mosteiro cisterciense de Fossa-Nova. Aí morreu cerca de um mês depois, a 7 de Março de 1274.

Nem durante a doença interrompeu o seu trabalho. É fama que se

ocupou em ditar um comentário do "Cântico dos Cânticos".

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



E. A Obra de S. Tomás.

19. As obras de S. Tomás.

S. TOMÁS deixou uma obra imensa. Basta nomear a "Suma Teológica", um "Compêndio de Teologia" que ficou incompleto, e os comentários das "Sentenças", dos "Nomes Divinos", do pseudo-Dionísio do "de Trinitate" de Boécio; a "Suma contra os Gentios", e o opúsculo "Contra os erros dos Gregos"; os comentários de tantos livros da Bíblia, Job, os Salmos, o Cântico dos Cânticos, Isaías, Jeremias, os Evangelhos, as Epístolas de S. Paulo; as "Questões disputadas", que resumem as disputas em que, durante mais de vinte anos, teve de tomar parte, tratam "da Verdade", "do Poder divino", "das Criaturas Espirituais", "da Alma", "do Verbo Incarnados", "do Mal", "das Virtudes"; os XII "Quodlibeta"; os opúsculos de polêmica, em resposta aos adversários das Ordens mendicantes, aos augustinistas, aos averroístas; os comentários de Aristóteles e diversos opúsculos de filosofia; dois opúsculos de política, o "de Regno" ou "de Regimine Principum", sobre as formas de governo e o "de Regimine Judaeorum", sobre as normas da justiça a adotar para com os judeus; finalmente, o ofício do Corpus Christi, várias orações, e diversos escritos sobre o Padre Nosso, o Credo, a Ave Maria.

Tantas obras revelam uma fecundidade extraordinária, principalmente se nos lembrarmos de que S. Tomás era professor, e que o serviço docente lhe ocupava portanto boa parte do dia; que era frade, obrigado a participar, no Coro, do Ofício Divino, sabendo-se, de mais a mais, que raras vezes se utilizava das dispensas a que as suas ocupações lhe davam direito; finalmente, que teve de se deslocar muitas vezes, para França, para a Alemanha, para a Itália, num tempo em que as viagens eram extremamente morosas.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



20. A Lição de S. Tomás.

S. Tomás deixou-nos, principalmente, a lição do seu exemplo. 49 anos de vida, dedicada a Deus desde os 5 anos, sem um desvio, sem uma hesitação. Entrou no Mosteiro do Monte Cassino por vontade dos pais; mas S. Tomás concordava com o ato deles. Lá está um artigo da Suma a dizê-lo: "Podem admitir-se crianças numa Ordem religiosa?" [4]; a conclusão é que, embora não possam fazer votos por causa da idade, devem receber-se para serem educadas na vida religiosa. Com o que ele não concordava era com os motivos que tinham guiado os pais; não procurava glória para si, nem riqueza ou influência para a família. Queria entrar em religião pelo único motivo aceitável: a intenção sincera de servir a Deus. Por isso lutou contra a família até vencer.

Depois, empregou todas as suas forças em bem cumprir os deveres que lhe traçava a obediência a que voluntariamente se tinha submetido. Obedeceu aos seus superiores dentro da Ordem dominicana; obedeceu ao Papa; com boa vontade, de todo o coração. E não recusava nenhum trabalho, mesmo pedido por quem não tinha autoridade para lhe mandar; é a Suma contra os Gentios escrita a pedido de S. Raimundo de Pegnafort; o Compêndio de Teologia a pedido de Reinaldo de Piperno; o "de Regno" feito a pedido do Rei de Chipre; e outras obras mais. Aceitava os trabalhos, mas recusava as honras. Chega a ser impressionante: Se quisermos dizer o que ele foi, e virmos as coisas pelo lado das grandezas deste mundo, temos de dizer que não foi nada.

Mas se as virmos como deve ser, teremos de confessar que foi um grande Santo; um frade exemplar; um Sábio na melhor acepção da palavra, sincero, de espírito aberto, apaixonadamente trabalhador; e um tipo perfeito da humanidade, pelo equilíbrio, pela saúde moral e física, pela largueza da inteligência e a força da vontade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



21. S. Tomás filósofo.

Foi um grande filósofo. Dá-se o caso curioso de S. Tomás nunca ter pretendido ser, propriamente, filósofo; considerava-se teólogo, como convinha, acima de tudo, à sua vocação de dominicano. E, com exceção dos comentários de Aristóteles, dalgumas obras de polémica, e de pouco mais, os seus livros são, direta ou indiretamente, de teologia.

Mas, em filosofia, era filósofo de verdade. Ninguém sabia melhor do que ele quanto pode a razão, com os seus recursos naturais, baseada nos princípios evidentes e nos dados da observação; ninguém confiava, mais do que ele, em que as conclusões dos raciocínios válidos não podem contrariar a fé. Olhava a filosofia como uma ciência autônoma, completa, com os seus princípios próprios e a sua maneira de ser particular, embora sem levar essa autonomia a ponto de poder considerar demonstrado o que se opusesse às conclusões duma ciência que dispõe de dados mais certos: a teologia. Em filosofia, nunca se apoiava na autoridade; mas não desdenhava, estudar cuidadosamente os mestres, e invocava-lhes o nome quando estava de acordo com eles, com tanto escrúpulo como modéstia. Só se valia da autoridade na teologia, porque, aí, a autoridade não é humana, mas divina.

Se houve coisa que S. Tomás nunca quis ser, foi inovador. Não queria criar uma filosofia sua, mas das coisas; era a filosofia do ser. Disse, o melhor que pôde e soube, o que as coisas são, na realidade; se já alguém o tinha dito antes dele, não era motivo para não o repetir; se ninguém o tinha dito ainda, não era motivo para ele o não dizer. Não fazia obra pessoal, mas trabalho objetivo.

S. Tomás acreditava que, na medida em que os homens subordinam as suas idéias à realidade das coisas, devem entender-se. Por isso, procurava o acordo de fato, que muitas vezes se esconde sob o aparênciã duma oposição de palavras. Assim, por exemplo, falando da divergência entre os estóicos e os peripatéticos a respeito da compatibilidade da virtude com as paixões, diz: "Esta divergência, como observa S. Agostinho, está mais nas palavras do que no pensamento duns e doutros" [5]. Assim também, apesar de discordar deles em muitos pontos, está de acordo, no principal, com Platão e com S. Agostinho, sem deixar de ser discípulo de

Aristóteles.

Se um assunto é acessível à simples razão, trata-o pela filosofia, embora não deixe, quando o caso se dá, de mostrar, por uma ou outra citação teológica, que ele faz também parte da doutrina revelada; deste modo, quase toda a Primeira Parte da Suma, e boa parte da primeira metade da Segunda, são de pura filosofia. Mas se o assunto excede os recursos naturais da razão, e só se pode tratar tomando por base a Revelação, di-lo de maneira a não deixar dúvidas.

A teologia de que se ocupa não é a teologia positiva, que estuda a passagem da Bíblia ou o documento da tradição em que uma doutrina se funda, ou a decisão da Igreja que a definiu como dogma, ou os termos em que foi primeiramente formulada; é a teologia especulativa, que procura o verdadeiro sentido em que uma doutrina deve ser entendida. Nela, os dados da Revelação fazem o papel que, em filosofia, pertence aos fatos observados; S. Tomás passa duma para outra sem que se note quebra de continuidade nos seus métodos ou na sua maneira de ver.

O seu procedimento no caso do aristotelismo pode servir de modelo de probidade intelectual. Afastar tudo o que, de fato, não pertence à questão em estudo; procurar informação rigorosa sobre o assunto de que se trata; estudá-lo com espírito objetivo, tentando descobrir o verdadeiro significado das coisas; e depois, resolver com desassombro, respeitando as pessoas, mas desvendando os erros. Não se pode fazer melhor.

S. Tomás foi primeiro em teologia, e primeiro em filosofia. Mas julgo bem que o contraste, se o confrontarmos com os que, num e noutro campo, se lhe podem comparar, é maior ainda como filósofo do que como teólogo. Por isso me pareceu que, para primeira lição de filosofia, nada podia valer o exemplo da sua vida.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



II. O que é a Filosofia.

A. A Filosofia no sentido largo.

1. O que é a filosofia.

Há quem faça uma idéia muito errada, ou antes, muito mesquinha, do que seja a filosofia. Olham-na como uma disciplina entre outras disciplinas, matéria para uma cadeira, com o seu livro aprovado e o seu programa oficial, de forma que o que pertence ao programa é filosofia, e não é filosofia o que lhe não pertence. A filosofia é melhor do que isso; não há nada que não abranja; tudo lhe pertence, se for encarado debaixo dum certo aspecto, e com um determinado fim. É essencial, visto que vamos tratar de filosofia, começar por dar uma idéia do que ela seja. Afastam-se assim, duma vez para sempre, conceitos errados, que só podem servir para rebaixar o que se pode chamar, com justiça, a sabedoria humana, ao nível daquelas coisas que só se aprendem de cor.

Em linguagem comum, podemos dizer que a filosofia é a ciência pela qual o homem procura levar o seu conhecimento do Universo até aos últimos limites compatíveis com os seus recursos naturais. O que deve entender-se no sentido que passo a explicar.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. A sua maneira de ver.

O fim da filosofia, como disse, é aumentar o nosso conhecimento do Universo. É preciso ver de que espécie de conhecimento se trata.

O conhecimento filosófico é extensivo, nos campos de que não se ocupa nenhuma ciência especial. Aí, os fatos são acessíveis só aos meios mais gerais de observação, e o raciocínio relaciona-os com os princípios mais universais; por isso, pertencem à filosofia, e exclusivamente, visto que nenhuma outra ciência os estuda. É, no entanto, uma situação transitória. O progresso traz consigo o aparecimento de processos novos de observação; pouco a pouco, criam-se métodos de trabalho, que permitem a constituição duma ciência particular, capaz de abordar esses fatos; e o que foi, uma vez, capítulo da filosofia, torna-se ciência autónoma, com princípios e métodos seus. Tem acontecido assim com inúmeras ciências, hoje bem constituídas, e distintas da filosofia. Vemos, por exemplo, que muitos fenómenos de psicologia, que até há pouco tempo só podiam conhecer-se pela observação interna, por meio da qual cada um tem consciência das suas próprias sensações, são hoje estudados experimentalmente, com auxílio de aparelhagem especial, que permite determinar as condições indispensáveis para que a sensação se dê, medir o mínimo necessário para que um agente natural produza efeito sensível, e estabelecer qual a variação do agente que causa alteração apreciável da sensação. Esses fenómenos são hoje objeto da psicologia experimental; como certos fatos da vida das sociedades, acessíveis à estatística, e ainda há pouco estudados só na filosofia, são objeto duma ciência nova, a sociologia.

Mas quando assim se constitui uma nova ciência, os fatos de que se ocupa não deixam de pertencer à filosofia. Porque o conhecimento desta é extensivo, sim, em certos campos; mas é, principalmente, compreensivo. Não se limita a conhecer os fatos; procura compreendê-los, isto é, ordená-los, sistematizá-los, relacioná-los, encontrando nuns a causa dos outros, reduzindo o particular ao geral, o secundário ao principal, as consequências ao princípio comum. E assim, é seu também todo o campo das ciências particulares. Por exemplo, a psicologia experimental relaciona as sensações com os valores medidos dos agentes que as produzem; a filosofia estuda o que é uma sensação, e o papel que desempenha

no processo do conhecimento. A sociologia ocupa-se do que se faz, em média, nas sociedades humanas; a filosofia, na moral social, determina quais os deveres de cada homem dentro da sociedade a que pertence, qual a origem desses deveres, etc.

Isto que digo não se refere só às ciências que tratam do que em tempos foi pertença exclusiva da filosofia; é verdade de todas, mesmo das que são, por assim dizer, tão antigas como ela. Veja-se a matemática, por exemplo. Trata de seres ideais, que resultam de definições próprias à matemática. Mas raciocina sobre eles; e os seus raciocínios têm de estar de acordo com as leis de todo o raciocínio, que a filosofia estuda na lógica.

Todo o campo das ciências, portanto, é do domínio da filosofia. Não há nenhum fato, nenhuma idéia, que não possa ser encarado filosoficamente; sem que, com isso, a filosofia se substitua indevidamente às outras ciências. A filosofia só procura a relação de cada fato com os princípios e as leis mais gerais; as ciências particulares estudam os fatos sob um aspecto próprio a cada uma, e em relação a princípios seus.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. O que pretende.

Toda a ciência particular bem desenvolvida consegue um certo conhecimento compreensivo dos fatos de que se ocupa; mas esse conhecimento é limitado ao domínio próprio dessa ciência. A filosofia procura levar o conhecimento das coisas tão longe quanto possível, tentando relacionar tudo com os princípios mais gerais; e esse esforço caracteriza-a.

Procura alargar o seu conhecimento; descobrir novos campos, ainda não estudados, que possa abordar à luz dos seus princípios; tirar novas conclusões; encontrar relações novas, mais gerais. Procura também estender os seus estudos aos campos abertos pelas ciências particulares e enquadrar os fatos novos descobertos por elas, assimilando aquelas conclusões que se relacionam com a sua maneira de ver. No primeiro caso, a filosofia abre o caminho para as outras ciências; no segundo, abrange, do seu ponto de vista especial, o domínio que as outras ciências conquistaram; devemos confessar que, nos últimos séculos, com o progresso das ciências físicas e a decadência da filosofia, é muito maior a matéria científica que a filosofia tem necessidade de estudar do que a matéria filosófica onde há ocasião de germinar uma nova ciência.

Mas a filosofia quer também aprofundar. Toda a ciência se baseia em princípios; mas, que valem esses princípios? São evidentes? E se o são, não serão casos particulares doutros princípios evidentes, mais gerais? Podem não ser evidentes, mas empíricos, baseados em fatos experimentais. E que vale a experiência? O seu valor não é, justamente, um dos princípios? Tudo isto são questões que nenhuma ciência especializada pode abordar; mas que estão ocultas debaixo de todas as suas conclusões, e podem falsear todos os seus resultados, ou pelo menos fá-los pôr em dúvida. O seu estudo compete à filosofia, que o deve levar até ao seu último termo, isto é, até àquelas verdades elementares de que temos conhecimento natural.

Quer ainda a filosofia elevar os nossos conhecimentos. As ciências estudam o mundo material que nos rodeia. Mas, não haverá mais nada? Nenhuma ciência particular pode afirmá-lo. A filosofia pode, legitimamente, encarar o caso, e concluir que as coisas materiais exigem uma Primeira Causa imaterial, transcendente, necessária, de

que recebem a sua existência.

Enfim, precisamente porque estuda os princípios em que as ciências se baseiam, compete à filosofia julgar todos os nossos conhecimentos. Tentativas infelizes, e ilegítimas, deve dizer-se, feitas nesse sentido quando do alvorecer da física moderna, desacreditaram muito este direito da filosofia. Os escolásticos da decadência quiseram tolher o passo à nova física, sem verem que a oposição notada era contra a física de Aristóteles, e não contra a filosofia. Não conseguiram o que queriam; mas conseguiram que não falte hoje quem recuse à filosofia, não só o direito de julgar as conclusões das ciências, mas até a categoria da ciência, considerando-a matéria de simples opinião. No entanto, não se pode negar que baseando-se a filosofia, diretamente, nos mesmos princípios em que, de modo mais ou menos indireto, se fundam todas as ciências, não é possível que as suas conclusões se contrariem; e que, se as afirmações duma ciência são opostas às da filosofia, e as desta são validamente tiradas, as primeiras não o são. Há sempre que fazer a reserva de que não basta a oposição verbal; porque as palavras têm muitas vezes, nas ciências, significado diferente do que a filosofia lhes dá; a oposição deve procurar-se entre as idéias que as palavras traduzem, e ser direta, no mesmo campo e do mesmo ponto de vista. Mas, com essa restrição, vale o que acima disse; e é bom lembrá-lo, porque o domínio da filosofia tem sido invadido pelos homens de ciência, quase sempre, confesse-se, por os filósofos o terem abandonado. A filosofia deve recordar-lhes que, ao fazerem isso, estão a filosofar sem o saberem, e, o que é grave, aplicando, às vezes, princípios e métodos que não são de alcance geral [6].

Resumindo, podemos dizer que a filosofia envolve, fundamenta e coroa o conjunto das ciências particulares.

Envolve-as, porque as precede, ou deve preceder, nos domínios, inacessíveis aos métodos científicos especializados, de que só as leis de carácter mais geral, próprias à filosofia, nos podem dar algum conhecimento. Fundamenta-as, porque os seus princípios aí estão na base dos princípios de cada uma, coordenando-os, reduzindo a um todo solidário aqueles que têm valor definitivo. Coroa-as, porque se eleva até onde elas não podem chegar, ao que não nos é imediatamente acessível, mas só podemos conhecer como condição necessária da existência do que nos cerca.

Podemos ainda dizer que a filosofia ilumina todo o domínio do nosso conhecimento, mostrando-nos nele o que tem de mais essencial: a sua unidade, a sua harmonia, o seu significado profundo.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. Do que se ocupa.

Disse que a filosofia estuda o Universo. Primariamente, é do mundo sensível que se ocupa, porque é esse o primeiro que conhecemos. Os seres inanimados, com as transformações que sofrem e as leis que os regem; as plantas, seres vivos que se nutrem o reproduzem; os animais, que se movem, dotados de sensibilidade mais ou menos desenvolvida, e de conhecimento capaz de dirigir a sua atividade; finalmente, o corpo humano, são coisas que os sentidos nos revelam, diretamente, e que a filosofia estuda, do seu ponto de vista próprio.

Mas a reflexão abre ao homem um campo totalmente diverso. O homem vê-se pensar; e pode estudar as condições em que o pensamento é possível, e estudar-se a si mesmo como ser pensante. Consegue assim, de si mesmo, conhecimentos que nunca obteria dos outros homens, o que pode generalizar aos outros na medida em que os vê iguais a si. E todos estes conhecimentos entram na filosofia, se forem vistos à maneira filosófica.

Mais: a filosofia pode investigar se são possíveis inteligências imateriais, e como poderão ser. Não pode talvez demonstrar propriamente a sua existência; mas pode mostrar que, sem ela, fica incompleto o conjunto dos seres, e concluir que ela é, pelo menos, muito provável. Por outro lado, dada a sua existência, que a teologia afirma, pode a filosofia estabelecer a maneira por que se distinguem e subordinam, o seu processo de conhecimento, etc.

Finalmente, a filosofia pode remontar à Causa de todos os seres, ver em que provas se funda a sua existência, e o que podemos saber a seu respeito, partindo do que sabemos das coisas.

Ocupa-se portanto a filosofia dos corpos materiais, vivos ou inanimados, do homem, dos Anjos, de Deus, numa palavra, pretende tratar de todo o ser, de tudo quanto existe, no que é, nas suas condições de existência, nas suas mudanças, nas suas relações com os outros seres; pretende tratar do que é, foi ou há-de ser; de tudo o que pode ser, até porque a simples possibilidade também é matéria de especulação filosófica; e, sempre, quer considere o ser, atual ou possível, na realidade das coisas, quer o considere simplesmente na inteligência.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. Filosofia e Razão.

Disse que a filosofia procura levar o seu conhecimento tão longe quanto o permitem os nossos recursos naturais. A filosofia caracteriza-se por essa restrição, que a distingue da teologia.

A teologia também quer levar o nosso conhecimento aos seus últimos limites; também ela estuda o mundo, o homem, os Anjos e Deus, procurando compreender aquilo de que se ocupa; mas serve-se da Revelação. Nos capítulos em que há verdades reveladas, consegue resultados que a Filosofia não pode atingir, e, mesmo os que são acessíveis a esta, consegue-os com uma facilidade, uma certeza, uma segurança, bem diferentes das hesitações e demoras do esforço filosófico. Mas a Revelação excede a natureza humana; é sobrenatural, no verdadeiro sentido da palavra. Deus revela-se por pura bondade, gratuitamente; o fato de sermos homens não nos dá direito à revelação, e a ciência teológica, fundada nela, excede aquilo que o homem, naturalmente, pode conhecer.

Não quero dizer que a teologia não seja racional; é-o, em todo o desenvolvimento dos raciocínios a que à Revelação serve de base, como na aceitação da Verdade revelada, ato eminentemente razoável, pelos motivos em que se funda. Não quero dizer, também, que o filósofo deva evitar chegar até ela; pelo contrário. Ela também é sabedoria, de ordem mais elevada do que a filosófica, porque não é humana, mas divina pela sua origem. Mas, desde o momento em que o conhecimento passa o limite do que se pode saber a partir dos princípios naturalmente evidentes e da observação, muda de gênero, e deixa de ser filosófico para passar a ser teológico.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. O sentido largo da palavra.

A filosofia, no sentido largo da palavra, compreende todo o esforço sincero feito no campo do conhecimento filosófico, seja ou não coroado de resultados definitivos. O trabalho filosófico exige um esforço difícil, delicado, esgotante, e, pode dizer-se sem exagero, doloroso; porque, é trabalho ir ao extremo limite da nossa capacidade intelectual. Nesse terreno, a imaginação pouco pode auxiliar o pensamento, por causa do grau de abstração que ele atinge, dificilmente se encontram palavras para exprimir o que se pensa, e custa a fazer compreender aos outros o sentido em que se tomam as que se conseguem encontrar. Por outro lado, é impossível aplicar a atenção por muito tempo ao assunto que se estuda, do que resulta muitas vezes esvaírem-se as idéias que a memória não teve tempo de fixar; há dificuldade em elaborar, dar forma explícita, aos raciocínios que o subconsciente, obscuramente, adivinha; e é preciso vigilância constante, tantas são as distinções a fazer, de caso para caso, sob pena de errar as conclusões.

O reconhecimento destas dificuldades deve ditar a nossa maneira de ver aqueles que, procurando fazer progredir a filosofia, não puderam mais do que construir sistemas errôneos, muitas vezes por vício de origem, devido à má escolha dum princípio. Veja-se, por exemplo, o estudo do conhecimento feito por Kant. Quase ponto por ponto, a análise de Kant vai acompanhando as conclusões de S. Tomás no mesmo capítulo, conclusões que, aliás, julgo não terem sido conhecidas de Kant; mas transpondo-as, constantemente, para um plano em que tomam significado completamente diferente, e terminando, não pela identificação da inteligência com o objeto conhecido, como S. Tomás, mas pela identificação da inteligência consigo mesma; tudo por Kant ter partido do princípio de que o íntimo das coisas é inconhecível.

Mesmo tomando para princípios aqueles em que a nossa inteligência, realmente, se baseia, pode haver erro na sua aplicação a qualquer questão importante, e daí ficar falseado tudo o que se segue. Não é por isso de admirar que tantos filósofos tenham errado, a ponto de não haver talvez assunto nenhum em que não seja possível encontrar dois filósofos com opiniões opostas; a ponto de se poder dizer que a história da filosofia é a história dos erros da humanidade. Às vezes, das melhores intenções nasce a

pior filosofia; um erro, que o filósofo não vê, vai, uma vez descoberto, destruir tudo quanto ele julgou fundar solidamente, e permitir aos seus adversários, quando não é aos seus continuadores, ou a ele próprio, coagido pela lógica da posição que adotou, que tirem conclusões opostas às que ele esperava estabelecer. Abundam os exemplos. Mais adiante veremos, entre outros, os de Descartes, Berkeley e Kant, que são significativos. Poderemos nós supor que as boas intenções, claramente afirmadas, de tantos filósofos autores de sistemas péssimos, sejam todas mentirosas? Julgo que não.

Apesar dos erros, muitas vezes fundamentais, dos seus sistemas, poucos serão os filósofos que não tenham concorrido duma maneira ou doutra para o progresso real das ciências e da própria filosofia. Os materiais que muitos deles utilizaram em construções caducas, são, quantas vezes, bons, aproveitáveis, definitivos. Podem vir expressos em linguagem muito pessoal, que é preciso compreender e traduzir, para os integrar num corpo de doutrina já constituído; podem ser um conjunto de observações justas, mas mal interpretadas, podem ser análises preciosas, não seguidas de obra construtiva; mas têm, quase sempre, algum aspecto pelo qual se podem tornar úteis. Na pior hipótese, o filósofo chamou a atenção para um problema de que ninguém ainda se tinha ocupado, ou para a fraqueza dum raciocínio que passava por bom: ou, tantas vezes, refutou o sistema, não menos errôneo do que o seu, doutro filósofo, enquanto um terceiro filósofo o não refuta a ele. Para uma filosofia assente em bases sólidas, pouco é de perder no trabalho dos filósofos, mesmo desorientados.

Tudo isto nos obriga ao respeito pelos que erraram em filosofia, quando buscaram sinceramente a verdade. Devemos combater os seus erros, pô-los a nu; mas respeitar quem, em assunto tão difícil, não conseguiu o que procurava. Só não merecem esse respeito os que, para defenderem preconceitos políticos ou religiosos, ou favorecerem interesses de partido, se servem da filosofia como meio de enganar, e, dando aspecto sério a sistemas insuficientemente fundamentados, atraem com eles quem não tem preparação suficiente para lhes ver os pontos fracos. Esses não são filósofos; são os moedeiros falsos da filosofia: não é a eles que me refiro nas considerações que precedem.

No sentido largo, portanto, "filosofia" e as palavras desta derivadas compreendem todo o esforço filosófico, bem ou mal sucedido. É

sempre esse o sentido quando se fala em filósofos: é ainda o sentido na expressão; "história da filosofia". É o seu sentido, ainda, da primeira vez que aparece, e com uma nota depreciativa justificada por tantos erros dos filósofos, no pensamento célebre de Pascal: "Rir-se da filosofia, é, verdadeiramente, filosofar" [7].

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. A Filosofia no sentido estrito.

7. O sentido estrito da palavra.

Mas da segunda vez que aparece na mesma frase, a palavra tem, rigorosamente, o seu sentido estrito. Rir-se da filosofia, de todos os erros, de todas as contradições, de todas as fraquezas, de todas as incoerências que se apresentam com esse nome, é, realmente, filosofar muito bem. Porque a filosofia, já o disse, é uma ciência; só deve compreender, a dizer bem, aquilo que, no esforço filosófico, corresponde a qualquer coisa existente na verdade. Consiste no conhecimento compreensivo do Universo, mas do Universo real, tal como é. Se não podemos conhecê-lo inteiramente, ao menos que não julguemos dele o que não é, de fato. Queremos, com a filosofia, aumentar o que sabemos do mundo; nunca, pôr de parte o que já sabemos para o substituir por uma especulação sem bases, obra só da fantasia. Pretendemos tratar das coisas que vemos, dos homens que nos cercam, de nós mesmos em tudo o que nos caracteriza, de Deus; e não duma utopia fabricada pelo nosso espírito. Só será filosofia, no sentido estrito, a que nos der, sobre tudo isso, conhecimentos verdadeiros, por muito limitados que sejam em relação ao que desejaríamos; a que corresponder, realmente, a uma ciência.

Para isso, é necessário que a filosofia apresente um certo número de características, que vou enumerar.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



8. Filosofia do bom senso.

No espírito de todo o homem, forma-se, ao contato das coisas com que lida, uma certa sistematização de conhecimentos, um conhecimento compreensivo rudimentar, espontâneo, que é como que uma filosofia inconsciente de si mesma, a que se chama o bom senso. O bom senso é realmente um conhecimento compreensivo; liga as conclusões aos princípios, visto que as pessoas que o têm desenvolvido, postas em condições diferentes das habituais, resolvem as dificuldades acertadamente e depressa, por meio de raciocínios simples, apoiados no corpo de conhecimentos que já têm. E os seus princípios são gerais, pois que se aplicam a circunstâncias muito variadas. Por outro lado, o bom senso não reflete sobre si mesmo; trata das coisas, mas não pensa em si; se é uma filosofia, é uma filosofia que se ignora. Todos os homens filosofam, desde que estão no uso da razão; mas fazem-no sem o saber, como Mr. Jourdain fazia prosa.

Não podemos pedir ao bom senso que se eleve a coisas afastadas do objeto habitual dos nossos pensamentos; isso exigiria encadeamentos de raciocínios a que os homens em geral não estão habituados; e seria de recear uma conclusão apressada, e por isso mesmo errada. Mas, no campo limitado das coisas acessíveis, onde não falta aos raciocínios a base experimental e a verificação das conclusões pelos fatos, o bom senso dá conhecimentos verdadeiros.

O bom senso é obra espontânea da razão, conforme com as leis do pensamento, baseado nos princípios evidentes, informado pela experiência. A filosofia, obra da mesma faculdade, não pode contradizê-lo. Difere do bom senso em ser refletida, isto é, em ter conhecimento de si mesma, dos seus princípios, dos seus fins, das suas leis; difere também em que dá aos seus raciocínios forma explícita, os pondera para lhes procurar as falhas, os critica para lhes encontrar os vícios, os encadeia para poder estender o seu domínio. Mas não dispõe doutros princípios senão dos do bom senso; não usa doutro instrumento senão do espírito humano, como o bom senso; não pode por isso, nas coisas simples que o bom senso abrange, chegar a conclusões diferentes das deste.

A força de aberrações, a filosofia criou fama de contrária ao bom

senso, de ser quase uma loucura. E, de fato, que poderá pensar um homem de bom senso, que vê, por exemplo, um filósofo duvidar da sua própria existência, e da de quem com ele está a falar?

Mas a verdadeira filosofia não é nada disso. É, antes de mais nada, filosofia do bom senso; prolongamento dos raciocínios implícitos do bom senso, tornados explícitos, no campo onde já não basta o trabalho espontâneo da razão e se torna necessário o seu esforço consciente. Não é, nunca, negação do que o bom senso legitimamente afirma.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. Filosofia da realidade.

Também é vulgar, por culpa dos filósofos, a opinião de que o filósofo é um homem que não vive no mundo, para quem a realidade não existe; um homem fechado num universo fictício, imaginado por ele. Deve ser o contrário. S. Tomás queria-o "de carnes moles" [8], isto é, de sentidos apurados para bem tomar contato com o que o rodeia. É negação da verdadeira filosofia supor que um homem, para filosofar, tem de começar por se isolar das coisas, e de tudo quanto, em si mesmo, não é a razão especulativa. A razão, divorciada assim do ser, para o qual é feita, afastada de todas as condições do seu funcionamento normal, privada dos seus princípios naturais, e não informada pelos sentidos sobre os objetos de que se ocupa, trabalha em falso, e constrói sistemas sem base, puramente ideais. Não é isso que a filosofia pretende. Como já disse, ela destina-se a melhorar o nosso conhecimento do Universo; tem de se preocupar, necessariamente, com a realidade das coisas.

A base de todos os raciocínios filosóficos tem de ser constituída por conceitos que, tão exatamente quanto possível, traduzam as coisas, como de fato são. "Trata-se", diz Sertillanges, "para o filósofo, de sistematizar a vida, de exprimir o mundo em termos abstratos cujos laços, apertados em juízos particulares e depois em sínteses sucessivas, devem exprimir, quanto possível, as verdadeiras relações das coisas [9]". Em particular, resolver um problema metafísico não é senão formular uma questão no nosso espírito em termos que correspondam aqueles em que se põe na realidade. Os conceitos devem formar-se ao contato da experiência; e, visto que a filosofia trata das noções mais gerais, a experiência que os funda é principalmente a observação quotidiana, mil vezes repetida, para a qual o filósofo deve apurar a atenção. É preciso o "esprit de finesse" de que fala Pascal, para não deixar perder nada do que nos cerca, para apreender os mínimos pormenores. Pascal diz: "No esprit de finesse, os princípios estão no uso comum, e diante dos olhos de todos. Não é preciso voltar a cabeça, nem fazer um esforço basta ter a vista boa, mas é preciso tê-la boa; porque os princípios são tão subtis, e em número tão grande, que é quase impossível não escapar algum". Os princípios de que Pascal fala aqui não são os primeiros princípios, gerais, e muito pouco numerosos; são os fatos observados, que desempenham, no raciocínio filosófico, o papel de princípios particulares. "Quase não se vêem", continua Pascal,

"sentem-se mais do que se vêem; dá um trabalho infinito fazê-los sentir a quem os não sente por si mesmo; são coisas tão delicadas e numerosas, que é preciso um sentido muito delicado e nítido para os sentir [10]".

Além da observação do que nos rodeia, a experimentação propriamente científica também tem o seu lugar; mas só depois de suficientemente elaborada para merecer confiança absoluta; e, sempre, do ponto de vista da ligação dos fatos com os princípios mais gerais.

E constantemente, sempre que há ocasião, os raciocínios têm de ser verificados pela observação, pela experiência. É a falta de concordância com a experiência que nos revela, muitas vezes, a existência dum vício de raciocínio. Aristóteles, por exemplo, corrigiu a teoria do conhecimento de Platão, que admitia as idéias inatas, porque ela não concordava com o fato experimental de num cego faltarem todas as noções que se relacionam com a luz, e num surdo as que se referem ao som. E Diógenes respondeu a Zenão de Eléia, que pretendia ter demonstrado a impossibilidade do movimento, levantando-se e andando em sua presença. Note-se que, para o filósofo, só valem na experiência os fatos verificados; a interpretação que lhes é dada, muitas vezes, pelos cientistas, pode legitimamente ser discutida. Já disse que à filosofia compete julgar as conclusões das outras ciências.

Assim, a verdadeira filosofia é filosofia da realidade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. Filosofia cristã.

A realidade não chega ao nosso conhecimento só pela observação; é-nos também acessível pela Revelação divina. Di-lo a fé, e nós somos cristãos. As nossas conclusões não deverão portanto opor-se à doutrina revelada; a nossa filosofia deverá ser, essencialmente, uma filosofia cristã.

Nenhuma das notas que caracterizam a verdadeira filosofia tem sido tão mal compreendida como esta. No entanto é bem simples: Se a razão nos afirma a possibilidade duma revelação, e a validade dos motivos por que aceitamos a Revelação cristã, não podemos admitir que se contradiga, e chegue, em filosofia, a conclusões opostas à verdade revelada.

Raciocínio que termine por uma afirmação contrária à fé está errado: ou teríamos de admitir que estão errados aqueles em que fundamos a nossa crença; não há meio-termo. E não podendo nós aceitar a segunda hipótese, tantos séculos de estudo não encontraram nenhum vício nos raciocínios que conduzem à fé, resta só a primeira. Quando, portanto, no fim dum raciocínio, chegarmos a uma conclusão oposta a uma verdade teológica, podemos afirmar que há vício nesse raciocínio exatamente como se a conclusão contradissesse um fato observado, e procurar onde ele está. É o pensamento de S. Tomás: "Se alguma coisa, no que dizem os filósofos, é contrária à fé, não é filosofia, mas abuso da filosofia, provocado pela fraqueza da razão. É por isso possível refutar o erro, e refutá-lo pelos próprios princípios da filosofia, mostrando que o que se objeta é complementemente impossível, ou pelo menos que não é necessário [11]".

Note-se que a recíproca não é verdadeira: a conclusão pode estar de acordo com a teologia, e no entanto o raciocínio estar errado, não na conclusão, mas no seu desenvolvimento. O caso tem-se dado muitas vezes.

A fé auxilia a filosofia doutras maneiras ainda. Já não falo de todos os auxílios pessoais que o filósofo cristão encontra, diretamente, na Graça, nos Dons que a acompanham, na iluminação da inteligência pela Fé, e indiretamente na liberdade de espírito proveniente duma vida moralmente sã; falo só do auxílio prestado à própria filosofia.

Assim, pode o filósofo cristão conhecer, antecipadamente, pela teologia, a conclusão a que quer chegar, o que lhe torna o trabalho muito mais fácil. O seu raciocínio não deixa, por isso, de ser estritamente filosófico. Realmente, se o raciocínio se baseia, exclusivamente, nos princípios naturais e na observação, é filosófico, quer se conheça quer não, anteriormente, por outra via, a veracidade da conclusão. Há uma analogia frisante: é frequente dar-se aos alunos de matemática, como exercício, a demonstração dum teorema cujo enunciado se lhes indica; os seus cálculos não deixam de ser matemáticos, pelo fato deles já saberem, de antemão, que o enunciado é verdadeiro. O mesmo se dá aqui.

Mais ainda. A teologia afirma a possibilidade, para a razão, de demonstrar certas verdades de fé. O Concílio do Vaticano definiu, por exemplo, que a existência de Deus pode ser demonstrada racionalmente. Uma tal certeza só pode aumentar a confiança com que um filósofo cristão aborda esses problemas.

A filosofia recebe portanto da teologia um tríplice auxílio: a descoberta de muitos erros, a indicação de algumas conclusões, a afirmação da possibilidade de resolver certos assuntos. Em paga, também auxilia a teologia. Estuda a possibilidade e a conveniência duma revelação, nesse capítulo especial da filosofia que é a apologética. Analisa e confirma os motivos de credibilidade, e estabelece assim a evidência extrínseca da doutrina revelada. Refuta os erros dos que opõem à fé, erros que a teologia não pode combater, porque eles tomam, como posição inicial, a negação da Revelação em que a teologia se baseia. Finalmente, fornece à teologia noções e elementos de que ela se serve no estudo racional das verdades de fé; por exemplo, o estudo, feito na filosofia de noções como as de substância e acidente, natureza pessoa, é utilizado pela teologia quando trata dos mistérios da Santíssima Trindade, da Encarnação, da Eucaristia.

A natureza das relações entre a teologia e a filosofia deu origem ao aforismo da Escolástica: "A filosofia é serva da teologia". Há duas maneiras de entender essa expressão. Pode compreender-se como significando que se estuda filosofia unicamente com o fim de poder abordar a teologia prevenido com as noções indispensáveis; o que, muitas vezes, tem como corolário o procurar-se menos, na filosofia, veracidade duma solução, do que a sua conveniência sob ponto de vista teológico. A filosofia fica então reduzida uma simples ciência

auxiliar da teologia, que se serve das suas teses e do seu vocabulário. Esta maneira de ver não é propriamente filosófica: pode ser aceitável, se quem a adota não erra nos seus raciocínios filosóficos; mas, para a filosofia é sempre um sintoma de decadência. A outra maneira de ver é a que, na filosofia, procura a verdade, com os recursos que a filosofia dispõe, e por amor da verdade; reconhecendo, no entanto, que à teologia cabe indicar que está errada qualquer afirmação da filosofia que contradiga as suas. Filosofia autônoma no seu campo, mas subordinada à teologia, detentora de certezas de ordem superior; é a maneira de ver de S. Tomás de Aquino.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. Filosofia perene.

Outra coisa devemos exigir da verdadeira filosofia: não pode estar dependente de modas nem de fantasias. Para ser verdadeira, deve corresponder aos fatos; e, se estes não variam, as suas conclusões não podem mudar também. Tem de ser perene; a expressão atribuiu-se a Leibniz, mas o ideal é de S. Tomás e de toda a Escola.

As suas conclusões devem poder ser encontradas por todos os que raciocinam corretamente. Deve para isso fundar-se nos princípios naturalmente evidentes, e nos fatos mais gerais, verificados, sem sombra de dúvida, pela experiência; os seus raciocínios devem ser feitos de acordo com a lógica mais exigente. Se assim for, as suas teses têm base larga e estrutura sólida; não têm nada a temer do tempo.

Não deve portanto cada filósofo procurar construir um sistema seu, diferente dos daqueles que o precederam, e, quantas vezes, desprezando todo o material que o trabalho dos outros acumulou. A verdadeira filosofia é, como as outras ciências, um corpo de doutrina constituído, que progride com o tempo pelo trabalho de todos. Está bem que se verifique o rigor dos raciocínios já feitos; que se procurem novas maneiras de chegar às mesmas conclusões; que se queira, nos campos inexplorados, criar doutrina nova. Mas não se deve fazer tábua rasa de tudo o que existia, para recomeçar de novo, perpetuamente num trabalho de Sísifo. Este personagem mitológico foi, como todos sabem, condenado a rolar até ao alto duma ladeira uma enorme pedra, que, apenas ele a largava, rolava outra vez pelo seu peso até ao fundo; e a recomeçar eternamente o mesmo esforço, sem resultado e sem esperança. Não é isso o que nós queremos.

Não quero dizer que, do que os outros filósofos fizeram, nos devemos limitar a aprender as conclusões ou a decorar os raciocínios. Não. Os raciocínios de que eles se serviram, devemos tê-los pensado também; mas nada impede que nos deixemos guiar pelo trabalho dos outros, como em matemática não nos negamos a seguir uma demonstração que outro fez. O auxílio dum Mestre, na aquisição duma ciência como a filosofia, é puramente extrínseco; ajuda a formação da ciência, mas esta apoia-se só nos elementos intrínsecos. A nossa filosofia será bem nossa, de cada um de nós,

no sentido próprio da palavra, se lhe conhecermos os princípios, o desenvolvimento dos raciocínios, a certeza das conclusões; não é preciso, para isso, que tenhamos repetido todas as hesitações, todas as tentativas, dos que primeiro criaram cada um dos seus capítulos.

É essa a condição do progresso das ciências. A inteligência dum homem, a duração duma vida, são pouco para tudo o que há a fazer. Só podendo cada um adquirir, rapidamente, o que aos outros levou muito tempo a descobrir, haverá possibilidade de se aplicar, depois, ao estudo dos problemas que eles não tiveram tempo de abordar.

Ser filósofo é diferente de saber filosofia. A diferença foi bem observada por Goethe, que, no seu Fausto, a põe em relevo no diálogo entre o velho sábio, ainda não rejuvenescido pelo seu pacto com o demônio, e um discípulo dócil, mas sem verdadeiro espírito filosófico; o que o primeiro encontra na natureza, quer o segundo procurá-lo nos livros. O filósofo não se limita a aprender o que sabe; assimila-o. Pensa pela sua cabeça; é seu direito e seu dever. Mas não se espanta nem desgosta se as suas conclusões coincidem com as dos filósofos que o precederam. Se encontra um erro no que está feito, deve desvendá-lo e corrigi-lo; não tem, no entanto, o direito de duvidar de tudo, arbitrariamente, e de querer proceder como se fosse o único filósofo de todos os tempos.

Consideramos portanto a filosofia como uma ciência, constituída por tudo quanto há de verdadeiro no trabalho dos filósofos de todos os tempos; e como dever de cada filósofo contribuir para o seu progresso, eliminando o que, porventura, seja errado e passe por bom, e estudando assuntos ainda não tratados, onde haja novas verdades a descobrir. Só chamamos filosofia, no sentido estrito, à filosofia perene.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



C. Considerações gerais.

12. Tomista porquê?

É só dessa filosofia que trato nestas lições.

O título que escolhi pode, na aparência, contradizer o que deixo dito: "Lições de Filosofia tomista" parece querer indicar que a filosofia de que me ocupo é uma filosofia entre outras, igualmente merecedoras do nome de filosofia. Mas não é assim; se escolhi esse título, foi porque o conceito de filosofia está de tal modo deformado na linguagem vulgar, que, se eu chamasse a estas lições "Lições de filosofia", sem mais nada, todos entenderiam que se tratava dum trabalho eclético, que pusesse no mesmo pé os sistemas coerentes e os incoerentes, os princípios evidentes e os arbitrários, os raciocínios errôneos e os exatos. Para marcar, logo pelo nome, a índole que queria dar a estas lições, tive de dizer "filosofia tomista"; mas tomando a expressão como sinônimo de filosofia no sentido estrito, não como subdivisão desta.

É, afinal, o que acontece quando dizemos, tantas vezes, "católico" em vez de "cristão", apesar de convencidos de que só o catolicismo é cristianismo verdadeiro. Termos que são essencialmente sinônimos têm de ser usados em sentido diferente, porque há muito quem se reclame dum deles, e não do outro.

Resta, no entanto, dizer porque chamei tomista à filosofia no sentido estrito. Ela não é obra exclusiva de S. Tomás. Longe disso. Na história da filosofia perene, há dois nomes que se destacam, acima de quaisquer outros: os de Aristóteles e S. Tomás de Aquino. Mas, além destes, são inúmeros os que concorreram, mais ou menos largamente, para o seu desenvolvimento. Antes de Aristóteles, é preciso lembrar (além dos primitivos gregos), os seus predecessores imediatos, Sócrates e Platão. Antes de S. Tomás, os trabalhos de S. Agostinho, Pedro Abelardo, S. Anselmo, S. Alberto Magno, representam progressos notáveis da noção ou do corpo de doutrina da filosofia. Depois de S. Tomás, há que citar os seus discípulos e comentadores; Pascal, que, não conhecendo, provavelmente, o tomismo, se apoiou no entanto, largamente, nos

princípios da sã filosofia, para as suas análises agudíssimas; e os neotomistas dos nossos dias, que têm estudado, à luz da filosofia perene, os problemas que os nossos tempos fizeram surgir. A filosofia de que me ocupo é obra de todos eles; e, indiretamente, de todos os outros filósofos, porque, como já disse, de algum modo, todos concorreram para ela.

No entanto, era isto mesmo que S. Tomás entendia por filosofia. Ele fez por estudar tudo quanto havia escrito no seu tempo sobre assuntos filosóficos. Procurou compreender até ao íntimo, apesar das diferenças de linguagem, o pensamento dos seus mestres e dos seus adversários. Aproveitou tudo o que havia de bom, assimilando-o no seu sistema; não, observe-se, fazendo deste como que uma manta de retalhos, composta de peças heterogêneas mal ligadas entre si, mas integrando todas as teses aceitáveis, fosse quem fosse o que primeiro as defendeu, num sistema de lógica interna poderosa, de forma a poder-se dizer que, se alguma coisa particulariza o tomismo, é o seu esforço para ser universal, impessoal.

Digo filosofia tomista, portanto, para indicar que entendo, por filosofia, o mesmo que entendia S. Tomás. Não foi ele o único a pensar assim; mas ninguém fez obra que se aproximasse tanto como a dele do ideal que procurava. Nem Aristóteles, que, no entanto, tinha da filosofia um conceito muito impessoal. Mostra-o a frase com que se recusou a seguir o sistema de Platão: "Sou amigo de Platão, mas mais amigo da verdade"; não se invocava a si mesmo para motivo, como poderia fazer quem quisesse construir um sistema seu; apelava para a realidade dos fatos. Mas várias conclusões de Aristóteles tiveram de ser corrigidas por S. Tomás, como afetadas de erro; nenhum ponto importante da filosofia de S. Tomás foi corrigido até hoje.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



13. A definição tomista da Filosofia.

Não faltam textos de S. Tomás a confirmar que ele entendia, realmente, a filosofia, no sentido que apontei. Vejam-se, por exemplo, quanto à perenidade da filosofia e ao seu desenvolvimento progressivo: "O gênio do homem avançou passo a passo na descoberta das origens das coisas [12]". "Vemos, nas ciências especulativas, que os que primeiro filosofaram deixaram obra imperfeita, aperfeiçoada depois pelos que se lhe seguiram [13]". "A contribuição dum só homem, pelo seu trabalho e pelo seu gênio, para o progresso da verdade, é pouco comparada com o conjunto da ciência; no entanto, de todos esses elementos, coordenados, escolhidos e reunidos, alguma coisa de grande se fêz [14]". Quanto à importância do estudo, por quem tenha boa formação filosófica, das obras dos outros autores, mesmo afetadas de erro: "Devemos conhecer a opinião dos antigos, sejam quem forem; isso é-nos duplamente útil; guardaremos, para nosso uso, o que disseram de bom, e defender-nos-emos do que expuseram mal [15]". Quanto ao pouco valor da autoridade do mestre, como argumento propriamente filosófico: "O argumento de autoridade fundado sobre a razão humana é fraquíssimo [16]". E, finalmente, quanto à necessidade, para a filosofia, de estar de acordo com os fatos mais do que com qualquer autor: "O fim da filosofia não é saber o que os homens pensaram, mas qual é a verdade das coisas [17]".

O conceito tomista da filosofia pode ver-se, da melhor maneira, pela definição que S. Tomás dela dá. Na sua obra, S. Tomás formula-a de várias maneiras diferentes; pode considerar-se típica a seguinte: "a filosofia é a ciência do ser, em si mesmo e nas primeiras causas [18], à luz da razão natural [19]". As primeiras palavras resumem o pensamento de Aristóteles, que S. Tomás, adota sem alteração; das últimas serve-se S. Tomás, nas primeiras páginas da Suma, para distinguir a filosofia da teologia.

É uma verdadeira definição metafísica, não uma simples explicação, como a que dei no princípio desta lição. É o que em filosofia se chama uma definição essencial. Indica o gênero a que pertence o que se define, e a diferença que particulariza a sua espécie. O gênero, aqui, é "ciência", ou melhor, "ciência à luz da razão natural", porque a teologia, "ciência à luz da Revelação", difere da filosofia e de todas as outras ciências humanas não só em espécie, mas em

gênero.

A espécie é caracterizada pelo objeto da ciência, isto é, por aquilo de que ela trata. Ora a filosofia ocupa-se do ser, de todo o ser, sem restrições; é esse o que se chama o seu objeto material. E é o ser considerado em si mesmo, no que é comum a todas as coisas que existem. Por outro lado, para S. Tomás, só é verdadeiramente ciência a que relaciona os efeitos com as suas causas. Aqui, as causas que interessa procurar são as verdadeiramente primeiras. Olhar o ser em si mesmo, e nas primeiras causas, também é próprio da filosofia; é o seu objeto formal. Há assim dois elementos que, reunidos, constituem o objeto da filosofia, que a caracteriza entre todas as ciências: o ser, estudado em si mesmo e nas suas primeiras causas.

Note-se que esta definição é propriamente da chamada filosofia primeira ou metafísica. Dentro ainda da filosofia, e fundados sobre a metafísica, há ramos mais ou menos especializados, que estudam certos tipos determinados de ser, do ponto de vista formal da filosofia: A lógica que estuda as leis do pensamento, a psicologia que se ocupa da atividade do homem como ser vivo, a filosofia natural que trata dos seres materiais, a moral que estuda a bondade dos atos humanos, a apologética em que se versam os motivos de credibilidade da Revelação. Quanto à teodiceia ou teologia natural, que estuda Deus na medida em que é acessível à razão, não se distingue essencialmente da metafísica. Por um lado, porque, di-lo S. Tomás expressamente, "A filosofia primeira é toda orientada para o conhecimento de Deus, como seu último fim [20]"; por outro lado, e correlativamente, porque, como veremos, o objeto da teodicéia não é propriamente Deus, Deus em si mesmo, mas o ser, de que Deus nos aparece como Causa primária e universal. A teodiceia é, portanto, a parte da metafísica que se ocupa especialmente de Deus.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. Índole destas lições.

É principalmente da metafísica que tratei nestas lições. Depois da lição presente, sobre o conceito de filosofia, que voluntariamente desenvolvi bastante, porque sei por experiência que nada vale uma questão bem posta logo de início, falarei da evolução da filosofia, desde a origem aos nossos dias. O desenvolvimento da filosofia é como que um grande diálogo, em que perguntas e respostas se sucedem, às vezes, com séculos de intervalo; nada, como a história da filosofia, pode dar uma idéia justa da dificuldade e da delicadeza dos problemas que ela estuda. Depois tratarei da metafísica: os primeiros princípios, o ser, Deus, a Criação. Terminarei por falar da psicologia, da lógica, da filosofia natural, da moral filosófica. Não me ocuparei da apologética, porque a suponho conhecida de todos com mais desenvolvimento do que aqui lhe poderia dar.

Darei sempre preferência ao ponto de vista propriamente filosófico sobre o ponto de vista histórico, isto é, só acessoriamente me preocuparei com dizer os termos em que S. Tomás formulou uma tese, as obras em que a tratou, se ela é ou não original de S. Tomás, etc. Procurarei dar uma idéia tanto quanto possível exata da posição tomista, sem entrar em pormenores, mas esforçando-me sempre por deixar bem compreendido o que é fundamental.

Não insistirei também sobre o aspecto que tomavam as questões no ambiente científico do tempo de S. Tomás. Olharei as questões em si mesmas e, só onde isso me parecer indispensável, falarei rapidamente das suas relações com os problemas que hoje nos preocupam.

Quase não tocarei nos assuntos que estão ainda em plena elaboração, e são discutidos, às vezes vivamente, entre os modernos tomistas. São pontos secundários, e pareceu-me que insistir neles só poderia servir para criar confusão, sem proveito.

Quanto ao vocabulário, procurarei evitar igualmente dois extremos: um, usar exclusivamente a terminologia escolástica, com risco de tornar as minhas palavras incompreensíveis para quem não esteja familiarizado com ela; o outro, pô-la completamente de parte, perdendo uma oportunidade de facilitar, para o futuro, o estudo das obras mais desenvolvidas, que a utilizam.

Enfim, tentei fazer uma iniciação no tomismo, que fornecesse um núcleo de idéias simples, claras e sólidas, capaz de ser completado por estudos posteriores, na medida das possibilidades e dos gostos de cada um; que indicasse as grandes linhas da filosofia tomista, apontasse os seus horizontes, e, tanto quanto possível, despertasse o desejo de a conhecer melhor.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. A verdade do Tomismo.

Quero ainda tratar duma última questão.

Chamei verdadeira à filosofia entendida à maneira tomista; é indispensável precisar bem o sentido em que isso se deve compreender. Não podemos duvidar da verdade dos seus princípios, que são os princípios fundamentais da própria razão humana. Não podemos também duvidar da veracidade das suas conclusões principais, baseadas diretamente sobre os princípios, por meio de raciocínios poucos e simples. Mas, à medida que se encadeiam os raciocínios em que se fundam as conclusões mais particulares, a possibilidade de erro aparece. Há o perigo duma omissão involuntária, ou duma observação errada dos fatos concretos. Por isso falando da verdade do tomismo, não quero dizer que tudo o que exponho seja certo, muito embora me limite às teses importantes. Pelo contrário: chamo expressamente a atenção para o fato de poder haver no que digo, e no que dizem S. Tomás e os seus discípulos categorizados, erros ainda não verificados até hoje, embora não seja nas questões capitais. S. Tomás assim pensava: A inteligência, dizia, "não pode errar a respeito daquelas proposições que conhece apenas compreende a significação dos termos, como os primeiros princípios; e daí provém a verdade [...] das suas conclusões"; mas "pode errar, quando ordena uma coisa a outra, por composição ou divisão de idéias, ou raciocínio [...]. Pode também enganar-se sobre o que uma coisa é"; porque "a definição duma coisa é falsa a respeito doutra [21]".

Finalmente, quero lembrar que ninguém deve julgar-se obrigado, pelo fato de ser católico, a adotar a filosofia tomista. À Igreja, como Igreja, não compete julgar uma filosofia do ponto de vista filosófico. Pode declarar que as suas teses contrariam, ou não, as verdades reveladas; pode reconhecer que elas se prestam bem ou mal a auxiliar o estudo da teologia; e, por estes dois aspectos, a Igreja tem recomendado o tomismo, com insistência. Pelo Código de Direito Canónico, manda ensiná-lo nos seminários; tem-no louvado altamente pela boca dos Papas, na Encíclica "Aeterni Patris" de Leão XIII, por exemplo; formulou, oficialmente, as suas teses principais, as "24 Teses Tomistas", aprovadas por Pio X. Mas não liga o tomismo à fé. Não priva nenhum católico do direito de seguir outra filosofia, se for igualmente isenta de erro em questões de fé; e

já tem declarado isentas de erro, em matéria religiosa, outras filosofias além da de S. Tomás.

Não é a Igreja, diremos nós, é a razão quem impede que se possa elaborar uma filosofia substancialmente diferente do tomismo. Substancialmente, porque as mesmas verdades basilares podem talvez traduzir-se em termos bastante diferentes na aparência. É a lição que podemos colher da atitude constante de S. Tomás para com os sistemas dos outros filósofos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



III. Resumo Histórico.

A. A filosofia grega até Aristóteles.

1. Introdução.

Só tratarei aqui da filosofia ocidental. Não porque no Oriente tenham faltado pensadores profundos, especialmente na China e na Índia, mas porque a sua influência no pensamento ocidental foi pouco mais do que nula. Nenhum inconveniente havia em, para abreviar, deixar de falar deles num estudo que tem por único fim dar uma idéia da dificuldade dos problemas filosóficos, mostrando a lentidão e as incertezas da evolução da filosofia. Falo dos árabes, pela influência que tiveram na filosofia do Ocidente.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. Os pré-socráticos.

Muito antes de Sócrates, já desde o século VII antes de Cristo, houve na Grécia pensadores dignos, pela sua categoria, do título de filósofos. Mas os seus sistemas rudimentares, incapazes de abraçar, mesmo de longe, a infinita complexidade das coisas reais, eram todos, inevitavelmente, unilaterais e incompletos; não viam senão um dos aspectos da realidade. Os primeiros jônios, Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, dos séculos VII e VI, olharam só à experiência sensível, e procuraram entre as coisas materiais um princípio único de tudo: a água, o ar, ou um indeterminado, mistura de todos os contrários.

Pitágoras, no século VI, ensina que a realidade está no número; e funda uma escola em que a sua filosofia toma quase o aspecto duma religião, com uma iniciação, um culto, e o respeito absoluto pela tradição doutrinária do mestre. No período seguinte, a oposição aparente ante a evolução e o ser dá origem à formação de duas escolas opostas. Um jônio, Heráclito de Éfeso, do fim do século VI e princípio do V, considera que só a mudança é real; a sua filosofia é a da evolução; "nunca", diz ele, "nos banhamos duas vezes no mesmo rio". Parmênides, pouco posterior, ocupa-se do ser, mas sem entrar em conta com a diversidade das maneiras de ser das coisas. Olha o ser em absoluto, considera-o eterno e imutável, e nega a possibilidade do movimento. Os seus discípulos são conhecidos pelos eleatas: um deles, Zenão de Eléia, tenta demonstrar pelo absurdo que Aquiles nunca poderia, correndo, alcançar uma tartaruga.

Ainda no século V, os atomistas, principal dos quais é Demócrito, procuraram uma conciliação supondo o Universo constituído por átomos; cada átomo apresenta os caracteres do ser de Parmênides, e associa-se aos outros ao acaso, de modo sempre variado, explicando-se assim a possibilidade do movimento; o próprio conhecimento se explica por uma associação de átomos. Os atomistas admitiam o valor da experiência; um deles, Anaxágoras, atribuía a uma inteligência a ordem do mundo.

Os sofistas, finalmente, nos séculos V e IV representam a decadência depois deste primeiro esforço, imperfeito mas já muito notável. Vulgarizadores ambulantes mais do que filósofos, é fama

**que não procuravam, na filosofia, um meio de atingir a verdade;
viam nela uma maneira de conseguir fortuna e influência;
ensinavam, por bom preço, a forma de vencer nas discussões, com
razão ou sem ela. Os mais famosos foram Protágoras e Górgias.**

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. Sócrates.

Sócrates, voltando contra os sofistas a sua própria arma, a dialética, não só entrou na decadência, mas deu à filosofia o impulso que, com Platão e Aristóteles, a havia de levar ao apogeu. Nascido em 470, fazia uma idéia muito elevada de verdade e da moral. A falta de coerência e a venalidade dos sofistas indignavam-no; e passou toda a vida a combatê-los, vencendo-os na discussão. Quase só interrogava, mas de maneira a forçar o adversário a exprimir claramente as contradições internas do seu pensamento; filho dum parteira, comparava o seu método à arte da mãe, e chamava-lhe por isso a maiêutica (dum radical grego que significa parto). Manejava a ironia com mão de mestre; e nenhuma das contradições dos sofistas conseguia escapar à sua dialética.

Mas aos olhos do público, porque discutia com os sofistas, passava por sofista também. A isso deveu a sua perda, e aos despeitos a que a sua ação dava inevitavelmente lugar. Em 399, foi acusado de corromper a juventude, julgado e condenado à morte; na sua apologia, isto é, no discurso que fez em sua defesa, declarou em pleno tribunal que a pena que merecia era ser sustentado no Pritaneu, palácio onde Atenas recebia os hóspedes da cidade. Depois de ter recusado a fuga que os amigos tinham preparado, para não dar aos atenienses um mau exemplo de desobediência às leis, bebeu tranquilamente a cicuta, e morreu conversando com os discípulos acerca da imortalidade da alma.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. Platão.

Platão foi autor dramático antes de se fazer discípulo de Sócrates, e o seu talento de dramaturgo revela-se nos "Diálogos" admiráveis que nos deixou. Neles, relata-nos as principais discussões de Sócrates com os sofistas, aproveitando o ensejo para expor a sua própria filosofia.

O platonismo caracteriza-se pela teoria das Idéias, protótipo das coisas, eternos e perfeitos, que, segundo Platão, constituem um mundo à parte, mais real do que o mundo concreto. Considera, por exemplo, a humanidade ou o homem em si como Idéia ou exemplar do homem em geral; da mesma maneira, considera uma Idéia para cada espécie de coisas, e além disso as idéias abstratas de beleza, verdade, etc. As coisas, segundo ele, existem por participação das Idéias, de que são como que um reflexo. Os nossos conhecimentos também são participação das Idéias; o que Platão explica supondo que a alma é, não só imortal, mas eterna, existindo no mundo das Idéias antes do nascimento como depois da morte; ao unir-se a um corpo, traz consigo as idéias lá adquiridas, de que só precisa de se recordar.

À filosofia de Platão tem-se chamado com igual justiça realismo extremo e idealismo. É idealista no conhecimento, porque supõe as idéias inatas, e independentes da experiência; é realista ao último ponto em metafísica, porque atribui aos conceitos gerais existência separada da das coisas.

Platão foi um dos maiores espíritos que se têm dedicado à filosofia, tanto intelectual como moralmente. Era como que um místico pagão; embora confusamente, soube elevar-se até à contemplação do divino; veja-se, por exemplo, o discurso de Sócrates no "Banquete". Mas a sua teoria das Idéias não está de acordo com a experiência; e as suas opiniões políticas e sociais são francamente utópicas.

Platão morreu com mais de 80 anos, em 348 A.C. A escola que fundou, a "Academia", assim chamada por estar instalada nos jardins do seu amigo Academos, durou perto de 900 anos; foi definitivamente encerrada por decreto de Justiniano, em 529 D.C.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. Aristóteles.

5. Vida de Aristóteles.

ARISTÓTELES nasceu no ano de 384, em Estagiros, da Trácia, motivo porque muitas vezes lhe chamam o Estagirita; o pai era conselheiro e médico do rei da Macedônia. Aos 17 anos, por morte do pai, foi para Atenas. Aí, durante mais de 20 anos, seguiu as lições de Platão, com quem de resto não concordava, desde cedo, em muitos pontos. Morto Platão, e depois de alguns anos passados na Ásia Menor, foi chamado por Filipe da Macedônia para preceptor do filho, o futuro Alexandre Magno. Em 335, depois de ter subido ao trono o seu antigo discípulo, que usou do seu imenso poder para lhe conseguir os elementos indispensáveis aos estudos de que se ocupava, voltou para Atenas; fundou aí uma escola rival da Academia, a que chamaram Liceu, do nome do templo de Apolo Lício que ficava próximo. Aristóteles costumava ensinar passeando no jardim, o que fez dar à sua filosofia o nome de peripatética, que é como quem diz ambulante.

Alexandre Magno morreu em 323; e Aristóteles, suspeito de simpatizar com os macedônios, foi acusado pelos atenienses de impiedade, como Sócrates. Mas antes que o prendessem fugiu de Atenas, para, dizia, poupar aos atenienses um segundo crime contra a filosofia. No ano seguinte, morreu em Cálcis, com 62 anos de idade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. O aristotelismo.

Aristóteles era uma inteligência mais fria, mas também mais equilibrada e mais observadora, do que Platão, de quem se separou por não concordar com a teoria das Idéias. A sua obra filosófica foi imensa. Nas suas lições, tinha por norma reproduzir e estudar cuidadosamente as opiniões dos seus predecessores antes de expor as suas próprias maneiras de ver, o que fez dele o primeiro historiador da filosofia. Pela primeira vez, formulou corretamente o problema da mudança, do devir, com a sua teoria do ato e da potência: o ato, perfeição realmente possuída; a potência, possibilidade real de adquirir uma perfeição. Da aplicação desta teoria, sob diversos aspectos, nasce toda a sua filosofia. A partir do movimento, demonstra a existência dum Primeiro Motor imóvel, Deus, a quem chamou Ato Puro, isto é, plena perfeição, e Pensamento do Pensamento, ou seja a inteligência que se pensa a si mesma.

Aparte algumas incorreções que S. Tomás corrigiu, o conjunto do seu sistema não difere essencialmente do tomismo. Não mostra, no entanto, a unidade ampla e vigorosa que S. Tomás lhe soube imprimir, prossequindo até aos últimos limites a aplicação rigorosa dos princípios, em todos os campos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. A física de Aristóteles.

Aristóteles era enciclopédico. Mais ainda do que a filosofia, interessavam-no a física e as ciências naturais. Conseguiu exceder a ciência dos seus contemporâneos em todos os campos menos na matemática. No entanto, a sua física tem defeitos fundamentais, explicáveis pela deficiência dos instrumentos de que podia dispor. Supunha, por exemplo, que a Terra ocupava o centro do Universo, e que os astros, de matéria incorruptível diferente da dos corpos terrenos, estavam fixados em esferas concêntricas, cada uma das quais imprimia movimento à de ordem imediatamente inferior.

Admitia, ainda, que os corpos se dividiam em pesados e leves, os primeiros com tendência a aproximar-se do centro da Terra, os segundos com tendência a afastar-se dele. Em fisiologia, não conhecia a circulação do sangue, etc. Seja como for, a obra de Aristóteles como físico, e principalmente como naturalista, é notável para o tempo.

Não julgo obra do acaso que os dois maiores representantes da filosofia do ser, Aristóteles e S. Tomás, não tenham sido, unicamente, filósofos. O primeiro, como já disse, era acima de tudo físico e naturalista; isso deve tê-lo levado, mesmo em filosofia, a respeitar os fatos observados. O segundo foi discípulo dum físico e naturalista notável também, S. Alberto Magno, e, de intenção, era principalmente teólogo; por muito paradoxal que isso pareça, a sua formação teológica deve ter desenvolvido nele o sentido das realidades.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



8. As obras de Aristóteles.

Aristóteles escreveu muitos livros destinados ao público culto. Todos se perderam; os seus contemporâneos louvavam-nos, além do mais, pela beleza do estilo. Escreveu também livros didáticos, e esses chegaram quase todos até nós; são apontamentos sumários das lições que dava, sem quaisquer preocupações literárias.

Expôs a lógica em diversos livros, que formam, em conjunto, o "Organon". Tratou da Física em oito livros, da Química em dois, da Meteorologia em quatro, da Astronomia noutros quatro, dos seres vivos em geral em três, e dos animais em dezesseis. Além disso estudou a Psicologia humana em cinco tratados, e escreveu livros sobre a Política, a Retórica e a Poética; do último só restam fragmentos. Finalmente ocupou-se da Moral em dez livros que dedicou ao seu filho, e chamados por isso "Ética a Nicômaco"; e escreveu os doze livros da Metafísica.

Habent sua fata libelli. Os livros de Aristóteles têm uma história acidentada, importante pela repercussão que teve na evolução da filosofia. Depois que Aristóteles saiu de Atenas passaram para a posse do seu sucessor no Liceu, o filósofo Teofrasto. Por morte deste, os herdeiros, com medo de que lhos confiscassem para a célebre biblioteca dos reis de Pérgamo, esconderam-nos num subterrâneo, onde ficaram esquecidos. Quase 200 anos mais tarde, foram encontrados e vendidos a um rico bibliófilo, que fez deles uma edição (manuscrita, claro está), muito imperfeita. Quando Sila entrou em Atenas, 87 anos antes de Cristo, apossou-se deles e levou-os para Roma como um troféu. Aí, Andrônico de Rodes publicou-os, numa edição que ficou clássica. As obras de Aristóteles espalharam-se então no mundo culto. Estudaram-nas largamente, principalmente à Lógica e à Física, e comentaram-nas, salientando-se entre todos os comentários feitos no século II por Alexandre de Afrodísias, que mereceu ser chamado o "segundo Aristóteles".

O nome de Metafísica dado à filosofia primeira deve-se a um acaso relacionado com a edição de Andrônico de Rodes. Este publicou os livros que dela tratam a seguir aos que tratam da Física, e chamou-lhes por isso metafísica (meta ta physiki: depois da física); o nome ficou, porque admite também o sentido "para além da física", muito apropriado.

Com a invasão dos Bárbaros, que trouxe consigo uma ignorância geral da língua grega, as obras de Aristóteles ficaram perdidas para o Ocidente. Salvou-se parte da Lógica, traduzida para latim por Boécio, cerca do ano 500 depois de Cristo. Mas, no Oriente, foram traduzidas para siríaco no século V; e em Bagdad, no século VIII traduziram-nas novamente, do siríaco para o árabe. Finalmente, no fim do século XII, começaram a aparecer na Europa as primeiras traduções do árabe para o latim, dando origem ao conflito de que já falei; como disse, foi S. Tomás quem conseguiu as primeiras traduções latinas feitas diretamente do grego.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



C. A decadência da filosofia grega.

9. Os estóicos.

DEPOIS de Aristóteles, houve novo período de decadência. Na agitação política que se seguiu à morte de Alexandre, não havia ambiente propício para o estudo da metafísica; para mais, depois da perda dos livros de Aristóteles, provocada, aliás, por essa agitação. A filosofia tomou uma feição principalmente moral ou mística.

Inspirando-se no famoso Diógenes, filósofo cínico do século anterior, Zenão de Cítium fundou, no século III A. C., a escola estóica, assim chamada por estar situada junto duma célebre porta (stoa) de Atenas. Acreditava numa evolução fatal do Universo, feita por ciclos que se repetiam periodicamente; a moral consistia em aceitar livremente o destino imposto por essa evolução inexorável.

Os estóicos mais notáveis foram Sêneca e Epiteto, no primeiro século depois de Cristo, e o imperador Marco Aurélio, no século II.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. Os epicuristas.

Os epicuristas, que seguiam a doutrina de Epicuro, ateniense do século III A. C., eram atomistas como Demócrito. Baseavam a moral no prazer, não, como geralmente se supõe, no prazer grosseiro dos sentidos, que gera a dor, mas na ausência de esforço que resulta do equilíbrio e da moderação em tudo. Era a virtude por egoísmo.

O mais célebre discípulo de Epicuro foi o poeta latino Lucrécio, do século I D. C.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. Os cétricos.

O ceticismo foi criado por Pírron, grego do tempo de Alexandre Magno. Negava toda a certeza na ciência. Entendia por isso que a única atitude razoável, no campo intelectual, era abster-se de toda a afirmação e, no campo da ação, proceder tranqüilamente de acordo com o costume, considerado como opinião mais provável. A este sistema aderiram os filósofos da Academia criada por Platão: Arcélas no século III A. C., Carnéades no século II. Em Roma, foi adotado, em parte, por Cícero. Mas os cétricos mais notáveis foram Enesidemos, provavelmente contemporâneo de Jesus, e Sextus Empiricus, do fim do II século D. C.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. Os neoplatônicos.

As três escolas precedentes tinham, sobretudo, feição moral. O neoplatonismo é, principalmente, místico. A sua doutrina deve-se a Plotino, egípcio helenístico do século II D. C., que ensinava em Roma. Foram seus discípulos Porfírio, que escreveu uma célebre introdução ao Organon de Aristóteles, Jámblico, que transportou a escola para Alexandria, e Próclus, que a instalou em Atenas, na Academia.

Plotino concebe o Universo como uma série de emanações sucessivas, que vão dando origem a seres cada vez mais imperfeitos. Na origem de tudo, está o Ser necessário, o Uno, cuja existência não precisa de ser demonstrada. Segue-se-lhe a Inteligência, depois a Alma, depois a Matéria. O Uno é Deus, que só pode ser atingido pelo êxtase; a Inteligência fragmenta-se em Idéias, à maneira de Platão; a Alma é constituída pelas almas de todas as coisas, vivas ou inertes; a Matéria é o vácuo puro, o não-ser, e confunde-se com o espaço. Os quatro seres são todos igualmente eternos; todas as emanações são igualmente necessárias.

A moral neoplatônica, fundada na ascensão da alma para Deus, dá origem a uma ascese que, pelo recolhimento e pela purificação, procura atingir o êxtase como fim supremo. Diga-se que Plotino, posterior a Cristo, foi com certeza influenciado pelas idéias cristãs; o seu mestre, segundo parece, foi um apóstata do cristianismo.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



D. Origem e apogeu da Escolástica.

13. S. Agostinho.

Por sua vez, o neoplatonismo influenciou fortemente na formação de S. Agostinho, primeiro grande filósofo cristão. Nascido no ano de 351, em Tagasta, na África, e educado no cristianismo por S. Mônica, sua mãe, foi afastado dele pelo seu feitio sensual, e pertenceu muitos anos à seita dos maniqueus, que admitiam dois princípios criadores, um bom, outro mau. Mas aproximou-se de novo do cristianismo devido à leitura dos livros de Plotino, conforme ele mesmo conta nas "Confissões". Da sua conversão, em 387, até à morte em 430, com 76 anos de idade, não deixou mais do que defender a religião cristã contra todos os seus adversários. Foi padre, bispo de Hipona durante 35 anos, um dos maiores teólogos de todos os tempos, mestre da vida ascética, um dos quatro grandes "Doutores da Igreja do Ocidente".

S. Agostinho nunca pensou em fazer da filosofia uma ciência autônoma, mesmo dentro dos limites da ortodoxia; absorvia-a na teologia. Isso não o impediu de ser um filósofo profundo; mas as suas idéias filosóficas não constituem propriamente um sistema, por falta de unidade. Nas linhas gerais, aceitava as opiniões de Platão e Plotino, mas entendidas num sentido absolutamente cristão. As idéias são para ele simples aspectos distintos segundo os quais a perfeição divina pode ser participada pelas criaturas; às emanações necessárias de Plotino substitui a Criação por livre vontade de Deus, tal como o cristianismo a ensina; em vez da Alma única, põe a multiplicidade das almas humanas, individuais; supõe a matéria criada por Deus, não necessária; considera-a concreta, e dotada de certas tendências ativas a que chama razões seminais. Para ele, o nosso conhecimento provém das verdades eternas que Deus comunica à alma no início da sua existência; nesse sentido, pensa com Platão que aprender é recordar-se. São particularmente profundas as idéias de S. Agostinho sobre a Criação, a Providência, o mal.

S. Agostinho teve influência predominante sobre os filósofos cristãos que precederam S. Tomás. E sobre este também, influenciou poderosamente.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. Os precursores cristãos.

Como filósofos cristãos, tiveram também grande influência na formação da Escolástica o Pseudo-Dionísio, Boécio, e S. João Damasceno.

O primeiro é um anônimo do século V, autor de vários livros que muito tempo se supôs serem de S. Dinis ou Dionísio, o Areopagita convertido por S. Paulo, e por isso conhecido pelo Pseudo-Dionísio. O seu tratado "dos Nomes Divinos" foi comentado por S. Tomás.

Boécio viveu em Roma de 470 a 525, e, além de traduzir para latim parte do Organon de Aristóteles e algumas obras de outros filósofos gregos, escreveu vários livros originais, muito apreciados pelos escolásticos.

S. João Damasceno, no século VIII, escreveu um tratado "da Origem da Ciência", de inspiração aristotélica, obra de vulto, que Pedro Lombardo, teólogo do século XI, utilizou ao escrever o "Livro das Sentenças".

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. Os árabes e os judeus.

De entre os árabes, foram Avicena e Averrois os que mais influíram na Escolástica. Avicena (em árabe Ibn Sina), viveu na Pérsia no fim do século X e princípio do XI. Era discípulo de Aristóteles, que entendia num sentido fatalista, como todos os árabes, e adaptando-o à teoria plotiniana das emanações. Pela sua doutrina dos céus animados, faz corresponder aos seres de Plotino as esferas onde Aristóteles supunha fixados os astros, esferas que, em sua opinião, eram seres vivos e inteligentes.

Ibn Rochd (nome latinizado para Averrois), natural de Córdoba, onde viveu no século XII, foi o maior filósofo árabe. Notabilizou-se pelos seus comentários de Aristóteles. Da sua doutrina já falei suficientemente a propósito da vida de S. Tomás.

No mesmo século, e também em Córdoba, nasceu o grande filósofo judeu Moisés Maimônides. A sua filosofia assemelha-se à de Aristóteles, entendida à maneira de Avicena.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



16. A questão dos Universais.

No Ocidente cristão, o renascimento começou com Carlos Magno, que fundou, no seu próprio palácio, uma escola em que se notabilizaram Alcuíno no século VIII, Rábano Mauro no fim do VIII e princípio do IX, e, neste último século, João Scot Erígena, que traduziu para latim as obras do pseudo-Dionísio, e seguia, no essencial, o sistema neoplatônico.

Os primeiros séculos da Escolástica, ou filosofia da Escola (subentenda-se, do conjunto das escolas monásticas e episcopais, e mais tarde das Universidades), foram dominados pela célebre questão dos universais. Esta questão, realmente fundamental, nasceu duma frase da Introdução de Porfírio à Lógica de Aristóteles: "Não discuto se os géneros e as espécies existem na realidade ou na inteligência, se a sua existência é corpórea ou incorpórea, se é separada das coisas sensíveis ou realizada nelas". Toda a luta se travou acerca da resposta a dar a esta pergunta.

Os realistas, Guilherme de Champeaux, Gilberto de la Porrée, David de Dinant, todos dos séculos XI e XII, atribuem aos universais (isto é, aos géneros e às espécies), existência real separada da das coisas concretas. Tendem para o panteísmo, que não distingue Deus do mundo, e as obras de muitos foram condenadas pela Igreja.

Os nominalistas julgam os universais simples nomes coletivos, que nós damos a grupos de objetos entre os quais, na realidade, não há nada de comum. O mais notável foi Roscelin, do fim do século XI e princípio do XII. A sua teoria levou-o a ver, na SS. Trindade, três Deuses distintos, o que a Igreja, evidentemente, condenou.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



17. Pedro Abelardo.

Uma das figuras notáveis deste período foi Pedro Abelardo, mais célebre pelo seu romance com Heloísa (aliás pouco digno de memória), do que pelo seu real valor como filósofo. Foi precursor de S. Tomás numa das teses fundamentais do tomismo: a solução da questão dos universais conhecida por realismo moderado, em que se atribui a gêneros e espécies existência real, mas não separada; existência nas coisas concretas, nos indivíduos.

Também Abelardo invadiu, com pouca prudência, o domínio da teologia; os seus erros, nesse campo, foram vivamente combatidos por S. Bernardo, e acabaram por ser condenados no concílio de Sens.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



18. S. Anselmo.

S. Anselmo é da mesma época; nasceu no Piemonte em 1033, e morreu arcebispo de Cantuária, em 1109. Como S. Agostinho, é sobretudo teólogo. No entanto, deixou também nome na filosofia. Aprofundou o estudo das relações da fé e da razão: "Creio, para compreender", dizia. Ficou célebre o argumento que criou, para demonstrar a existência de Deus: Deus é tal que não se pode imaginar nada maior; não pode portanto existir só na inteligência, visto que existir na inteligência e na realidade é mais do que existir na inteligência só. Este argumento, que S. Tomás, mais tarde, mostrou não ter valor como demonstração, deu origem, ainda no tempo de S. Anselmo, a uma ardente polémica com Gaunilon, monge de Marmoutier.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



19. S. Boaventura.

Todos os precedentes seguiam, nas grandes linhas, o sistema de Platão, entendido mais ou menos à maneira de Plotino e S.

Agostinho. No princípio do século XIII, o agostinismo dominava em todas as escolas; e acolheu com a maior hostilidade, como já tive ocasião de dizer, o aparecimento dos livros de Aristóteles sobre metafísica.

O maior agostinista desse século, que, além do mais, se distinguia dos outros pela sua benevolência para com Aristóteles, foi S.

Boaventura, franciscano, amigo pessoal e antigo condiscípulo de S. Tomás na Universidade de Paris. No seu sistema, essencialmente agostinista, admite no entanto algumas das teses aristotélicas, sem quebra de coerência; assim, entende como Aristóteles que provém dos sentidos o conhecimento intelectual das coisas sensíveis; mas quanto ao conhecimento de Deus, julga que vem, como pensava S. Agostinho, das verdades eternas, de que temos a intuição.

Mas a maior glória de S. Boaventura não é na filosofia; é na teologia mística, de que foi mestre.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



20. S. Alberto Magno e S. Tomás.

De S. Alberto Magno, de S. Tomás, e dos averroístas latinos seus contemporâneos, já falei suficientemente na primeira lição. O primeiro, como disse, foi um enciclopédico; seguia Aristóteles, que compreendia num sentido perfeitamente cristão; no entanto, em filosofia, o seu esforço é mais superficial, menos profundo, do que o de S. Tomás.

S. Tomás foi, para Aristóteles, o discípulo raro, que assimila as raízes da doutrina do mestre; o discípulo que compreende, continua, e corrige onde é preciso. É da sua filosofia que vamos tratar, e não vale por isso a pena falar dela aqui. Basta citar, como exemplo no seu poder de síntese, a maneira magistral por que, como adiante veremos, resolve, em visão de conjunto dum unidade admirável, a questão dos universais, o problema da distinção das substâncias individuais, em Deus, nos Anjos, no homem e nas coisas, e o do conhecimento, com toda a generalidade [22].

S. Tomás aliava ao respeito de Aristóteles pela realidade o misticismo filosófico de Platão. Olhando o aristotelismo dum ponto de vista mais elevado, mostrou que ele se concilia bem com o que há de verdadeiramente superior na filosofia platônica, e só se opõe às quimeras que Platão tinha introduzido no seu sistema. E, como queria Pascal, o ponto de conciliação das duas doutrinas tradicionalmente opostas encontrou-o no terreno da mais rigorosa ortodoxia cristã.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



E. A escolástica depois de S. Tomás.

21. *Duns Scot.*

COMO disse, a vitória de S. Tomás sobre os averroístas provou definitivamente que o aristotelismo era compatível com o cristianismo; mas não pôde desarmar todos os seus adversários. Morto S. Tomás, o Bispo de Paris, Estêvão Tempier, e o Arcebispo de Cantuária, Roberto Kilwardby, condenaram várias teses tomistas de mistura com as teses dos averroístas latinos. Roma nunca aprovou essas condenações, que mais tarde foram expressamente revogadas pela Bula que canonizou S. Tomás. Mas elas não deixaram de influir para que o franciscano Duns Scot [23], querendo evitar toda a censura, e movido além disso pela tendência, constante entre os franciscanos, de dar preponderância à vontade sobre a razão, criasse o seu sistema filosófico, originalíssimo. Scot, que ficou conhecido pelo "Doutor sutil", toma por base a hipótese de que o Universo é constituído por elementos, correspondentes cada um a um conceito distinto, que se combinam entre si, segundo os decretos arbitrários da vontade divina, para formarem todas as coisas. Esses elementos não são seres; antes, o ser é um deles; também não são simples aspectos diversos das coisas; são distintos formalmente, por parte da coisa, diz Scot: "a parte rei". Assim, no homem, além da matéria e de duas formas substanciais, a de corporeidade que constituí o corpo, e a alma ou forma de humanidade, Scot encontra, distintas formalmente a parte rei: o ser, a vida, a animalidade, a individualidade (haecceitas, lhe chama Scot), do conjunto, as das formas e da matéria, etc.

Neste sistema não se pode demonstrar a imortalidade da alma, que passa a ser uma simples verdade de fé. A sua tendência natural é para o panteísmo, visto todas as coisas terem um ser comum. Mas, à força de talento, Scot conseguiu evitar esta consequência dos seus princípios; o seu sistema é susceptível de interpretação perfeitamente ortodoxa, e ensina-se ainda hoje nas escolas franciscanas, com autorização expressa da Igreja.

Scot notabilizou-se como teólogo, mais ainda do que como filósofo. Foi ele quem deu forma definitiva à doutrina da Imaculada

Conceição, diante da qual o próprio S. Tomás tinha hesitado.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



22. Occam.

Com o fim do século XIII, a Escolástica entra na fase da decadência. Scot tinha aberto o caminho das sutilidades de argumentação; os seus sucessores embrenharam-se cada vez mais por esse caminho, onde não faltam dificuldades, mas dificuldades que se resolvem pela argúcia, e não, como as dificuldades fundamentais da metafísica, pela largueza da visão e a profundidade dos conceitos. No entanto, no século XIV, há um nome que merece ser distinguido: o do franciscano Guilherme de Occam, que deu vida nova à teoria nominalista. Simplificando o scotismo, via só distinções lógicas nas distinções formais de Scot; e, nos termos gerais, não via senão substitutos mentais de coleções de indivíduos. No occamismo, não só a imortalidade e a espiritualidade da alma, mas a existência e a infinidade de Deus, são reduzidas a verdades de fé, não demonstráveis pela razão.

O nominalismo de Occam teve uma voga imensa em toda a Europa; nos séculos XIV e XV, foi adotada por quase todas as Universidades. No entanto, é já, francamente, uma filosofia de decadência, pela feição simplista, pela preponderância dada à lógica, pelo vago das conclusões.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



23. A decadência.

No período de decadência, que vai do século XIII ao século XVI, há, além dos já citados, outros nomes dignos de menção. Rogério Bacon, ainda no século XIII, foi notável como precursor da física experimental, mais do que como filósofo; era augustinista, como quase todos os doutores franciscanos do seu tempo. Raimundo Lulio, pouco posterior, inventou uma espécie de álgebra da lógica, a que chamou a "grande arte", e com a qual contava poder converter os muçulmanos.

No século XIV, Buridan estudou em especial o problema do livre arbítrio, e tornou-se célebre pelo exemplo (que aliás só conhecemos de tradição, porque não aparece nos seus escritos), do burro que morre de fome entre dois fardos de palha, por não saber escolher qual dos dois há-de comer primeiro. Do século XV, pode citar-se Pico de Mirândola, que morreu aos 31 anos depois de ter apresentado 900 teses intituladas "de omni re scibili", ao que os maliciosos do tempo acrescentaram "et quibusdam aliis": de tudo que há para saber, e outras coisas mais. No mesmo século, Nicolau de Cusa faz reviver o neoplatonismo; no seu "de docta ignorantia", conclui que a verdadeira ciência consiste em confessar a sua ignorância. Finalmente, do século XVI, devem mencionar-se Montaigne, que renovou o ceticismo; Giordano Bruno, continuador de Lulio e adversário da física aristotélica; e Francisco Bacon, que fez dar à lógica o primeiro passo importante desde o tempo de Aristóteles, formulando as regras da indução científica. Mas estes últimos filósofos já não pertencem à Escolástica. São precursores do período moderno, que se inicia com Descartes.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



24. Os tomistas. Suarez.

Durante todo este período, a tradição tomista manteve-se sem interrupção.

Algumas Universidades mantiveram ou retomaram o ensino do tomismo. Entre as últimas, cita-se, como caso curioso, a de Paris, que em 1473, por decreto de Luís XI, teve de deixar o occamismo e regressar aos sistemas realistas de S. Tomás e Duns Scot. Em Bolonha, no princípio do século XVI, Silvestre de Ferrara comentou a "Suma contra os Gentios".

A Ordem dominicana ensinava oficialmente o tomismo, e a ela pertenceram muitos e bons discípulos de S. Tomás: Reinaldo de Piperno no século XIII, Chevreuil ou Capreolus no século XV, e, no século XVI, o grande comentador da "Suma Teológica", Tomás de Vio, natural de Gaeta (em latim Caieta), e bispo da mesma cidade, conhecido por isso pelo Caietano. Desde a sua fundação, a Companhia de Jesus adotou também o tomismo.

A última fase brilhante da Escolástica foi na Península, no século XVI, e o seu maior representante nesse período um jesuíta: o espanhol Suarez, formado em Salamanca, que ensinou, entre outras, na Universidade de Coimbra. Suarez era tomista; mas, do tomismo, antes adotava algumas teses dispersas do que a totalidade do sistema. Não aceitava, por exemplo, a distinção da essência e da existência, que é vital. Suarez guiava-se, sobretudo, pelas conveniências do estudo da teologia; o que mostra nele, apesar de tudo, um filósofo da decadência. De resto, em olhar a filosofia do ponto de vista teológico, já tinha sido precedido por Duns Scot. Suarez foi, além de filósofo, um teólogo de raro valor.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



F. Os séculos XVII e XVIII.

25. A crise da física aristotélica.

Com o século XVII, começa a crise da física de Aristóteles. Por um lado, entra em conflito com a física experimental, criada, pode dizer-se, por Leonardo de Vinci, Galileu e Francisco Bacon, aos quais Rogério Bacon tinha servido de precursor. Por outro lado, a astronomia, que já dispunha da luneta, inventada havia pouco, não confirmava as teorias de Aristóteles; o sistema de Copérnico, defendido por Galileu, opunha-se à hipótese das esferas, que Aristóteles apresentava. Por outro lado ainda, Harvey, descobrindo a circulação do sangue, desmentia a fisiologia aristotélica. Era a ruína, não da ciência antiga, porque o que sabia de positivo se mantinha, mas das hipóteses aceitas durante tanto tempo.

Por desgraça, os escolásticos do século XVII, alguns homens de valor, como Goudin, por exemplo, quiseram, com malfadado zelo, tornar solidárias a metafísica e a física de Aristóteles; e conseguiram que a primeira fosse arrastada no descrédito da segunda.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



26. Descartes.

Enquanto os últimos escolásticos, esquecendo as verdadeiras relações entre as duas ciências, supunham a física de Aristóteles consequência necessária da sua metafísica, os adversários caíam no mesmo erro, com sinal contrário, e criavam uma metafísica fundada nos métodos da ciência nova. Foi a obra de Descartes, iniciador do que se convencionou chamar a filosofia moderna.

Descartes, um dos maiores matemáticos de todos os tempos, fez tábua rasa de tudo o que o tinha precedido, e resolveu partir da dúvida universal. Impôs à metafísica o método da matemática, isto é, deduções sucessivas a partir de princípios pouco numerosos, e sem recurso à experiência. Só não duvida da sua existência, visto que pensa; do "penso, logo existo", faz a posição inicial de todo o seu sistema; é o célebre "cogito" de Descartes. Da idéia de Deus, que tem, e que, entende, por ser idéia do perfeito, não pode ter uma causa imperfeita, conclui que Deus existe. Como o cogito, de que não consegue duvidar, é uma idéia clara e distinta, todas as idéias claras e distintas são verdadeiras também; a veracidade divina garante-lhe que não há nisso ilusão. Fica assim estabelecida a existência do seu próprio corpo e a do mundo exterior.

Do fato de pensar, tira Descartes a conclusão de que a sua essência é o pensamento; é a alma. E conclui ainda que o pensamento é independente do corpo, e as idéias inatas; mas que a alma dirige o corpo, por meio dos espíritos animais, sopro muito sutil que parte do cérebro, e se encaminha, pelos nervos, para os músculos. Quanto aos animais, são puros autômatos, verdadeiras máquinas sem vida nem sensibilidade.

Das suas teorias filosóficas, Descartes tentou deduzir uma física, uma cosmologia, e uma fisiologia. Mas as teorias que estabeleceu mostraram-se quase todas caducas. No entanto, a sua contribuição para a ciência é grande, em certos ramos da física.

Falarei mais demoradamente de Descartes quando tratar dos primeiros princípios [24].

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



27. Pascal.

A influência de Descartes sobre os seus contemporâneos foi imensa. Mas não conseguiu convencer Pascal, grande matemático como ele. Este, inteligência extraordinariamente lúcida e precoce, pode dizer-se que se formou a si mesmo, independentemente de qualquer escola. Com palavras certas, criticou Descartes, mostrando a diferença entre o espírito matemático e o "esprit de finesse", necessário para filosofar. Insistiu, por outro lado, no mistério que nos envolve, e que nenhuma inteligência humana pode supor dominar; mistério que não se encontra só no Universo exterior, onde o homem está como que suspenso entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, mas existe na própria natureza humana, rica de contrastes que, pensa Pascal, só o dogma cristão do pecado original permite explicar.

Pascal fez uma análise penetrante de todas as dificuldades, fundando-se em princípios sólidos. A sua morte prematura, com 39 anos de idade, em 1662, impediu-o de a coroar por uma obra construtiva; é de supor que ela tivesse feição apologética, mas de recear, por outro lado, que a eivassem os preconceitos jansenistas.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



28. Malabranche.

Com exceção de Pascal, todo o século XVII, como o XVIII também, seguiu o caminho traçado por Descartes. O seu discípulo imediato é o padre francês Malabranche, que nega qualquer relação entre o espírito e a matéria, e supõe que é em Deus que conhecemos todas as coisas, e que é também Deus quem imprime ao corpo os movimentos ordenados pela alma. O seu sistema tem o nome de ocasionalismo, por ser baseado na teoria das causas ocasionais, que acabo de expor.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



29. Spinoza.

Ainda no século XVII, o judeu holandês Spinoza segue as pisadas de Descartes, caindo no panteísmo. Da idéia clara que tem da substância, conclui a existência de Deus; o pensamento e a extensão são atributos de Deus, e o mundo, portanto, não se distingue dele. A evolução é fatal, a liberdade uma ilusão; a moral limita-se ao estudo do que acontece.

Note-se que Spinoza leva a tendência matemática a ponto de dividir os seus livros em teoremas, seguidos de corolários.

Como filósofos do século XVII, mais ou menos influenciados por Descartes, convém ainda mencionar os ingleses Hobbes e Locke.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



30. Leibniz.

Na transição para o século XVIII, o grande matemático alemão Leibniz reage contra a tendência cartesiana de desprezo pela tradição, e faz uma idéia justa da perenidade da filosofia. Mas não se liberta, na metafísica, da influência de Descartes. Supõe o Universo constituído por seres elementares a que chama mônadas, seres ativos, indivisíveis, incorruptíveis, sem extensão, todos diferentes, e em número infinito. As mônadas não atuam umas sobre as outras; mas os movimentos de todas são coordenados por uma harmonia preestabelecida por Deus. A nossa alma é uma mônada, os corpos agregados de mônadas. Como fundamento de toda esta teoria, Leibniz toma o critério cartesiano da idéia clara.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



31. Berkeley.

O bispo anglicano Berkeley, no século XVIII, querendo refutar o materialismo, cai no excesso contrário, e nega a existência do mundo material. Segundo ele, além de Deus e das almas, não há nada. O mundo não existe senão no nosso espírito, como sensação, produzida pela ação direta de Deus. "Existir, é ser percebido". É o imaterialismo.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



32. Hume.

Hume, finalmente, nega todas as substâncias, e só reconhece a existência dos fenômenos. Só existem percepções, sem que possamos afirmar a nossa própria existência como substância, suporte dessas percepções, senão por um recurso ao princípio de causalidade que Hume considera ilegítimo. Nem o homem, nem os corpos, se podem dizer existentes, na sua opinião; são simplesmente grupos de percepções. A existência da Deus, a liberdade humana, são, neste fenomenismo, questões completamente insolúveis.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



G. Os séculos XIX e XX.

33. Kant.

Como os dois séculos precedentes são dominados por Descartes, o século XIX é dominado por Kant, de que por isso trato com os filósofos desse século, embora cronologicamente melhor pertencesse ao anterior (viveu de 1724 a 1804). Ao pensamento de Kant, apresentava-se o espetáculo duma filosofia em que se multiplicavam os sistemas, todos de valor efêmero, contradizendo-se mutuamente, ao passo que as outras ciências, principalmente a física, se desenvolviam por um progresso contínuo. Para encontrar os motivos desse contraste, Kant faz o estudo crítico do conhecimento humano. Em sua opinião, o íntimo das coisas, o númeno, não pode ser atingido por nós; só conhecemos as impressões que elas produzem em nós, os fenômenos, que vazamos em moldes vazios, preexistentes no nosso espírito, a que Kant chama formas a priori. As primeiras são o espaço e o tempo, formas a priori da sensibilidade; são formas a priori, ainda, mas do entendimento, a unidade e a pluralidade, a substância, a causalidade, a existência, etc. A nossa inteligência combina os conceitos assim obtidos pelo raciocínio, segundo as suas próprias leis; de forma que a verdade duma conclusão não é mais do que a sua conformidade com as leis do nosso espírito. Na metafísica, a que Kant, como Descartes, nega qualquer fundamento experimental, os raciocínios são feitos com quadros vazios, não têm base; e as suas conclusões não correspondem a nada de real. Nas célebres antinomias, Kant julga demonstrar, validamente, teses metafísicas contraditórias: a eternidade e a não-eternidade do mundo, por exemplo, a existência e a não-existência da primeira causa, etc. Assim se explica, segundo Kant, a diversidade das escolas filosóficas. Kant chama a este trabalho a "Crítica da razão pura".

Por outro lado, Kant considera que entre os imperativos da nossa razão, quase todos condicionais: "Faze isto, se queres aquilo", há um imperativo incondicional, o do dever, a que Kant chama por isso imperativo categórico.

"Faze assim", sem mais. Esse imperativo, diz Kant, postula a existência de Deus como legislador, e a existência da alma imortal,

pela necessidade da justa recompense. É a "Crítica da razão prática".

Voltarei a este assunto quando estudar a questão da crítica [25].

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



34. Os idealistas.

De entre os sucessores de Kant, alguns negam até a existência do númeno, e reduzem o real ao racional. Regressam assim ao idealismo, que Kant queria precisamente evitar. Não constituem propriamente uma escola, porque pouco há de comum entre as suas maneiras de ver. Podem citar-se Fichte, que cai no panteísmo; Hegel, também panteísta, que procura reduzir o Universo ao devir hierarquizando-o em tríadas, compostas cada uma de uma tese e de uma antítese, que se conciliam na unidade da síntese; e o pessimista Schopenhauer, para quem viver é sofrer, e que resume a moral no aniquilamento da ânsia de viver.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



35. Tradicionalistas e ecléticos.

Os tradicionalistas, grupo de filósofos católicos do século XIX francês, devem também considerar-se sujeitos à influência de Kant. O nome não significa que seguissem a filosofia tradicional da Igreja; mas simplesmente que, de acordo com Kant em que a nossa inteligência não pode atingir a verdade das coisas, pensam no entanto que temos conhecimento dos princípios verdadeiros pela tradição, que nos transmite uma revelação primitiva, feita aos primeiros homens. A este grupo pertencem de Bonald e Lamennais.

Pela mesma época, e também em França, Victor Cousin criou o ecletismo, que procure a verdade na reunião de pedaços de todos os sistemas, sem um princípio unificador. Teve por precursor Maine de Biran, que pela filosofia se elevou à mística, a morreu convertido ao catolicismo.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



36. Os positivistas.

Os positivistas fazem princípio fundamental da impossibilidade da metafísica, proclamada por Kant, e concebem a filosofia, simplesmente, como o conjunto das ciências positivas, dispostas hierarquicamente em seis degraus: matemática, astronomia, física, química, fisiologia, sociologia. A existência de Deus, a imortalidade da alma, e outros mais, são problemas que, em sua opinião, a filosofia não pode sequer abordar. O fundador da escola foi Augusto Comte, que quis coroar o positivismo por uma religião em que a humanidade substituísse Deus; religião com os seus ritos, o seu culto, em honra dos sábios mortos, e até com sacerdotes, os sociólogos.

Os discípulos de Comte, com raras exceções, rejeitaram a religião positivista. O mais notável foi Littré. Foram positivistas também, embora menos diretamente influenciados por Comte: o evolucionista Herbert Spencer, que quis tornar universal a lei da evolução de Darwin; Stuart Mill, utilitarista; que, por outro lado, completou os estudos de Francisco Bacon sobre a indução; o francês Taine, grande historiador, que retomou a teoria nominalista, e não via nas sensações senão alucinações verdadeiras.

Já nos nossos dias, o chamado círculo de Viena fez reviver o positivismo; para os distinguir dos anteriores, designam-se os que o compõem por neo-positivistas.

Os sociologistas são positivistas que querem fazer da sociologia base dum sistema capaz de substituir a moral. Esta formula as regras do que se deve fazer; o sociologismo, física dos costumes, limita-se a estudar o que se faz, na realidade. Os principais sociologistas são Durkheim e Lévy-Bruhl.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



37. O pragmatismo.

O americano William James, convencido como Kant da incapacidade da inteligência para a metafísica, dá à filosofia como fim, não a verdade das conclusões, mas a sua utilidade prática. É o pragmatismo. Ensina, por exemplo, a existência de Deus, porque essa crença é vantajosa; di-lo onipotente, bom e justo, porque isso nos pode excitar ao bem pelo temor e pela esperança.

Podemos aproximar deste o sistema de Nietzsche, o teórico do super-homem, a quem dá por única lei a expressão da sua personalidade, sendo bons todos os meios úteis para esse fim; e o de Blondel, a que chamam filosofia da ação.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



38. O intuicionismo.

Bergson, como todos os precedentes, aceita a doutrina kantiana da esterilidade metafísica da inteligência especulativa. Mas julga que podemos atingir a verdade pela intuição. O ensino da filosofia, os livros dos filósofos, não podem ter outro fim senão criar circunstâncias favoráveis à intuição, sugerir, pela beleza do estilo, pelo apropriado das imagens, pela fluência da prosa. O bergsonismo toma uma feição mística muito pronunciada; mas, por ser um intuicionismo, é difícil compreender-lhe o verdadeiro sentido. Em vida, Bergson foi por uns considerado panteísta, por outros quase católico. A sua morte, convertida ao catolicismo, veio dar razão aos últimos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



H. O neo-tomismo.

39. O tomismo nos séculos XVII a XIX.

Durante os séculos XVII, XVIII e XIX, enquanto a filosofia moderna se desagregava em tantos sistemas sem duração, a filosofia aristotélica e tomista continuava a ter defensores. O seu campo de ação era limitado; até em muitos seminários católicos reinava um cartesianismo mais ou menos retocado. Por outro lado, os que a seguiam faziam-no mais, talvez, por conveniências de ordem teológica do que por verdadeiro espírito filosófico; e era entendida por muitos num sentido mais suareziano do que tomista. Mas vivia.

No século XVII, ao tempo que Descartes escrevia o "Discours de la Méthode", o dominicano português João de S. Tomás publicava um "Curso filosófico" que é uma das melhores exposições da doutrina tomista. Do mesmo século, podem citar-se ainda: em Itália, dois tomistas notáveis, Cosmo Alamanni e Silvestre Mauro; na Península, os carmelitas espanhóis da escola de Salamanca, e os jesuítas portugueses conhecidos por conimbricenses, estes mais suarezianos. Os últimos prolongaram o seu trabalho até ao século XVII.

No fim do século XVIII, é digno de menção o dominicano italiano Roselli. Finalmente, há, no século XIX, os espanhóis Bálmez e González, e os italianos Sanseverino e Liberatore.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



40. O neo-tomismo.

No entanto, S. Tomás estava esquecido no mundo dos filósofos, a ponto de Víctor Cousin, que, para mais, era eclético, ficar surpreendido, ao encontrar num alfarrábio os livros "dum tal Aquinate", de os achar originais e profundos. Por sua vez, o tomismo perdia contato com o mundo, não estudando os problemas que os novos tempos faziam surgir.

Foi o Papa Leão XIII quem chamou de novo para ele as atenções, com a sua encíclica "Aeterni Patris", de 4 de Agosto de 1879. Por meio dela, logo no segundo ano do seu pontificado, o grande Papa recomendava aos católicos, padres ou leigos, o estudo da filosofia tomista. De entre os que acorreram ao seu apelo, deve salientar-se o futuro Cardial Mercier, que iniciou o ensino do tomismo na Universidade de Lovaina em 1880. Com desassombro, como queria o Papa, abordou o estudo, à luz dos princípios tomistas, do largo campo aberto pelas ciências modernas; e, ao mesmo tempo, o estudo crítico dos sistemas filosóficos do século XIX e dos séculos precedentes, o Cardeal Mercier criou escola; dos seus discípulos diretos em Lovaina, os principais são o cônego Nijs e Monsenhor Noel.

O neotomismo é já hoje uma grande e esperançosa realidade. Em quase todos os países está bem representado, e em alguns brilhantemente. Podem citar-se, em França, o dominicano Sertillanges, professor de filosofia no Instituto Católico de Paris; Gilson, professor de filosofia tomista na Sorbonne; Maritain, o mais conhecido, talvez, dos tomistas da atualidade; Gonzague Truc, Jolivet. Na Alemanha, mencione-se Monsenhor Grabmann; em Itália, o P. Gemelli, franciscano, e Masново. Permito-me destacar, de entre os que conheço, Sertillanges na metafísica, e Gilson na questão da crítica; mas isso não passa, evidentemente, duma opinião pessoal.

O neo-tomismo é um movimento, não é uma filosofia diferente da tomista. Não pretende, pelo nome, distinguir-se do tomismo antigo, mas continuá-lo em todos os assuntos de que S. Tomás não pôde tratar. Quer realizar, no século XX, o ideal sempre novo da filosofia perene.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



IV. Os Primeiros Princípios.

A. Os Princípios.

1. Os princípios em geral.

A nossa inteligência é discursiva, isto é, progride nos seus conhecimentos encadeando raciocínios. Os conhecimentos novos são conclusões fundadas nos elementos, já conhecidos, de que o raciocínio parte; dada a impossibilidade de encadear raciocínios em número infinito, todas as conclusões, em última análise, se vêm portanto a basear, direta ou indiretamente, sobre afirmações não raciocinadas: os princípios. Os conhecimentos empíricos, resultantes diretamente da observação, desempenham o papel de princípios particulares, relativos só a um objeto determinado; há também os princípios gerais, os princípios propriamente ditos, que são de natureza diversa conforme o ramo da ciência de que se trata.

Ha ciências, como a matemática pura, que lidam com seres ideais. Nelas desempenham papel de princípios as definições desses seres [26]. Nas outras ciências, as definições resultam duma indução prévia; e só podem servir de princípios para a parte da ciência que se segue a essa indução.

Nas ciências experimentais, aparecem princípios de ordem empírica, simples generalizações de fatos observados muitas vezes. Também há princípios que não passam de hipóteses, a justificar pela concordância das conclusões nelas baseadas com os resultados da experiência. Há, finalmente, princípios evidentes, afirmações que sabemos verdadeiras desde que compreendemos o significado dos seus termos.

São comuns a todas as ciências os princípios evidentes em que se fundam as leis do raciocínio verdadeiro. Mas, nas ciências especializadas, juntam-se-lhes outros princípios gerais, evidentes, empíricos ou hipotéticos, conforme o caso, definições, ou até conclusões doutra ciência mais geral, de que a primeira fica então dependente. Serve de exemplo deste último caso o princípio em que se funda a compensação das observações pelo método dos

mínimos quadrados; princípio que o cálculo das probabilidades demonstra, dadas certas condições.

Como as conclusões não podem valer mais do que os princípios, o caráter duma ciência é determinado pela natureza dos seus. Os princípios empíricos de ordem quantitativa são sempre aproximados, porque toda a medida é afetada de erro, por pequeno que seja; as conclusões, então, só serão também verdadeiras com uma certa aproximação. Veja-se por exemplo esse princípio da química que é a lei de Lavoisier, da conservação das massas dos reagentes; não atende à variação de massa que, segundo parece hoje provado, resulta da energia absorvida ou libertada na reação. O erro é mínimo; mas afeta os resultados de todos os cálculos baseados na lei de Lavoisier.

Os princípios com caráter de hipóteses também conduzem a resultados simplesmente aproximados, visto que é pela experiência que se verificam os resultados; o erro pode tornar-se muito grande quando se aplicam a campos afastados daqueles em que a verificação foi feita. Torna-se hipotética toda a estrutura das ciências baseadas em princípios desses; e as suas conclusões só merecem confiança na medida em que foram verificadas. Tais princípios podem às vezes ser substituídos por outros fundamentalmente diferentes, que conduzam, em grande parte, a resultados sensivelmente iguais. Veja-se, por exemplo, o princípio em que a mecânica clássica baseia a lei da adição das velocidades; a mecânica relativista substitui-lhe outro muito diferente, sem que se note divergência nos resultados dos cálculos feitos para as velocidades usuais.

As ciências que, além dos princípios evidentes, só se fundam em definições de seres ideais, são exatas. Com efeito, se essas definições constituem os seres de que se ocupam, todas as conclusões tiradas validamente das definições são verdadeiras desses seres. É o caso da matemática, e da estrutura matemática de muitas outras ciências.

De qualquer forma, o que constitui cada ciência em corpo de doutrina é a existência dum grupo de princípios em que se fundam todas as suas conclusões.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. Os princípios em filosofia.

A filosofia, como ciência que é, não pode fazer exceção. Funda-se em princípios. Mas o seu caráter próprio impõe aos seus princípios condições especiais.

Não pode contentar-se, para princípios, com simples definições, porque já vimos que deve ocupar-se de todas as coisas, dos seres reais como dos ideais. Não pode aceitar como primeiros os princípios empíricos, visto que tem, já o disse, de ir ao fundo das coisas, e eles pressupõem o valor da experiência; essa pressuposição é que tem de ser um dos primeiros princípios. Não pode, pelo mesmo motivo, adoptar princípios hipotéticos, que a experiência teria de confirmar. Os seus primeiros princípios tem de ser, em absoluto, primeiros. Têm de ser, simplesmente, os primeiros princípios da inteligência; gerais, válidos para tudo o que a inteligência abrange, sem outros limites do que os impostos pela nossa própria natureza. Têm de ser os princípios de toda a atividade racional, os princípios naturalmente evidentes. Todos os outros só podem valer como princípios particulares.

Mas, sendo assim, não podemos ter a pretensão de escolher os princípios da filosofia. Eles são anteriores aos raciocínios que fizéssemos para isso; hão-de ser aqueles em que sempre nos baseamos, embora inconscientemente, desde o primeiro dia em que pensamos. Têm de ser os princípios aplicados por todo o homem que pensa. Não podemos fazer mais do que refletir; procurar quais são os princípios em que de fato, nos apoiamos, no pensamento ativo, integrado na nossa ação vital; depois formulá-los, tornando explícito o que era implícito, e aplicá-los conscientemente em vez de espontaneamente. A bem dizer, portanto, a filosofia não tem princípios seus; funda-se nos princípios comuns a todas as ciências e a toda a atividade da inteligência.

Nunca, em nenhum momento, podemos dizer: a partir de agora, passo a aplicar princípios novos, os princípios da filosofia. Como haveríamos de justificar a mudança de princípios? Se ela se apoiasse nos princípios anteriormente aceitos, seriam esses os primeiros, e não os novos; se não se apoiasse neles, seria puramente arbitrária.

A filosofia formula os primeiros princípios da inteligência; reconhece que neles se funda todo o raciocínio válido; e serve-se deles, e só deles, como princípios gerais. Não os escolhe.

Os princípios da filosofia podem formular-se de maneiras bastante diferentes. Por conveniência de exposição, escolhi a que se segue.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



3. O princípio de contradição.

Para começar, é evidente que não podemos, simultaneamente, afirmar e negar a mesma coisa.

Sabemos isso; é um conhecimento direto, imediato. Qualquer pessoa no uso da razão, e que preste atenção ao que diz, sabe, por exemplo, que não deve, não pode, dizer que o cavalo branco de Napoleão não era branco.

É o princípio de contradição, ou de não-contradição, como também lhe chamam, primeiro princípio da lógica, que nele funda todas as suas leis. Tem por contrapartida o princípio lógico de identidade, que nos diz que devemos afirmar todas as proposições em que o sujeito e o predicado são idênticos, ou em que um deles é exigido pela definição do outro; que, por exemplo, devemos necessariamente dizer: o cavalo branco de Napoleão era branco.

O princípio de identidade é evidente por si mesmo, como o de contradição. Mas pode reconduzir-se a este. Com efeito, admitir que podemos negar que o cavalo branco de Napoleão era branco, é admitir que podemos dizer: o cavalo branco de Napoleão não era branco, o que é afirmar e negar ao mesmo tempo. O princípio de contradição impede-nos de admitir isso; e obriga-nos, portanto, a afirmar o contrário.

Sobre este princípio podemos fundar também muitos outros princípios evidentes por si mesmos, que por isso consideramos como derivados dele. S. Tomás costuma citar como exemplo o que diz que "o todo é maior do que qualquer das suas partes". Pode reduzir-se ao princípio de identidade, por exemplo, pelas considerações seguintes: o todo é constituído pela parte considerada mais as outras partes; ser maior do que uma coisa é ser igual a ela mais alguma outra coisa; logo, o todo, que é a parte mais as outras partes, é igual à parte mais alguma coisa, e portanto maior do que ela [\[27\]](#).

É da mesma ordem o princípio de que duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si, e outros princípios da matemática. Resultam, como o de contradição e o de identidade, duma evidência de ordem lógica.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. O princípio de realidade.

Sabemos, também, por conhecimento direto, que existem coisas distintas de nós, que se nos revelam pelos sentidos. É o que podemos chamar o princípio de realidade.

Note-se que do que temos conhecimento imediato é da existência do mundo exterior; só pela reflexão é que sabemos que tomamos contato com ele pelos sentidos. Nunca, na sua existência, o homem se vê perante o problema de procurar uma explicação, uma origem, para as suas sensações, explicação fornecida pela hipótese dum mundo exterior. Pelo contrário, o não-eu impõe-se-nos, desde o princípio da nossa vida, antes de mais nada; invade o nosso eu, de que só pela reflexão temos conhecimento. Só mais tarde, estudando, por muito rudimentarmente que seja, a elaboração das nossas idéias, é que reconhecemos que as coisas distintas de nós agem sobre os sentidos, e que é por intermédio da sensação que chegam à inteligência. Mas os sentidos, como a inteligência, são faculdades nossas. Reconhecer que, em nós, o conhecimento passa pelos sentidos, não é pôr os sentidos como intermediários entre nós e as coisas; só seria assim se limitássemos arbitrariamente o nosso ser à inteligência especulativa.

Nós, portanto, sensíveis e inteligentes, sabemos que existem coisas exteriores a nós por meio das faculdades que nos permitem estabelecer contato com elas.

Não pretendo dizer que os sentidos nos doem da realidade exterior um conhecimento exaustivo. Não; dão-nos conhecimentos verdadeiros, mas incompletos, mais ou menos confusos, como quando, por exemplo, sabemos que alguém se aproxima, e que é um homem, mas não sabemos que homem é. É certo, também, que os sentidos nos enganam às vezes: são as conhecidas ilusões de ótica e de acústica, as alucinações, etc.; mas essas ilusões podem descobrir-se, porque os sentidos se fiscalizam mutuamente, e existe, como contraprova, o testemunho dos sentidos dos outros homens. Nada disso invalida a veracidade essencial do conhecimento que temos, pelos sentidos, da existência dum mundo exterior. Pelo contrário; se é o confronto com a realidade que nos dá a conhecer a existência das ilusões!

A existência desse mundo distinto de nós é uma evidência, uma verdade que conhecemos por natureza. Ninguém pode, por exemplo, duvidar, duvidar verdadeiramente, não por palavras, de que foi criança, e teve pais que o geraram e criaram, mestres que o educaram, amigos que o ajudaram e acompanharam; de que existem livros que lê, alimentos de que se sustenta, ar que respira. Duvidará, de fato, algum filósofo idealista, da existência real do papel em que escreve, dos discípulos a quem se dirige, dos adversários que o contradizem e com quem discute? Não, visto que pega no papel, escreve para os discípulos, lê os adversários, e procura responder-lhes.

A dúvida dos idealistas a respeito do princípio de realidade é ilusória, e devida a que a evidência desse princípio resulta duma intuição sensível, não do reconhecimento duma lei do pensamento, como a do princípio de contradição. Porque restringiram, arbitrariamente, toda a evidência à evidência de ordem lógica, consideram a realidade das coisas como não-evidente; e como não podem fundá-la no princípio lógico de não-contradição, têm de a declarar indemonstrável. É um erro que provém da sua posição inicial, que não olha o homem como a única entidade real a considerar, mas o encerra numa faculdade isolada, artificialmente, de todas as outras.

Recorde-se que dizer da existência do mundo que é evidente não quer dizer que seja necessária. Não é evidente que o mundo tem de existir; pelo contrário. O que é evidente é que, de fato, ele existe.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. O princípio de inteligibilidade.

Finalmente, sabemos que se as bases dum raciocínio correto estão de acordo com a realidade, a conclusão está-lo-á também. Assim, quando dizemos que o cavalo branco de Napoleão não era preto, temos consciência de que não se trata só duma impossibilidade, para o nosso espírito, de afirmar o contrário; mas de que o cavalo, de fato, não podia ser preto, visto que era branco.

Por outras palavras, reconhecemos que o ser é inteligível; que as leis do nosso pensamento são idênticas às do ser, na sua realidade, ditadas por elas, manifestação delas. É o princípio de inteligibilidade.

Trata-se, como nos princípios de contradição a realidade, duma certeza primária, direta, imediata; por outras palavras, natural. Sabemos que é assim; não há melhor maneira de exprimir o fato. E, neste caso, pela reflexão, podemos saber que se trata de evidência fundada numa intuição intelectual no sensível, isto é, ao contacto do que os sentidos nos dão a conhecer.

Precisando melhor: é evidente que as relações, que a nossa inteligência verifica entre as coisas, são idênticas às que entre elas existem na realidade, embora a maneira por que as coisas existem na realidade seja diversa daquela por que existem no pensamento; concreta, material, individual, na realidade, abstrata, como conceito, no nosso espírito. Veremos depois que esta propriedade do ser se manifestar de maneiras essencialmente diversas, mantendo íntegras as suas leis fundamentais, se chama a analogia do ser. Neste caso particular, quando o nosso espírito afirma legitimamente qualquer propriedade acerca de uma coisa conhecida, podemos dizer que a coisa conhecida está para a propriedade afirmada na mesma relação que a coisa real para a propriedade real.

O conhecimento que a inteligência nos dá das coisas não é perfeito, como não o é, vimo-lo já, o que nos dão os sentidos. Há possibilidade de erro quando encadeamos raciocínios, a partir das propriedades conhecidas duma coisa; mas é porque há o risco de, no raciocínio, não termos observado as leis que o deviam reger. Pode também dar-se o caso de, pela força do hábito, sermos levado a tomar por verdadeiras proposições que de fato o não são. É

questão de cuidado, de procurar reconduzir essas proposições aos primeiros princípios que enumerei. Nem uma coisa nem outra se opõe ao princípio de inteligibilidade. É claro, por outro lado, que o real, na sua totalidade, excede a capacidade da nossa inteligência. O nosso conhecimento será por isso sempre parcial; a nossa ciência rodeada de penumbra, de mistério; mas, do que podemos conhecer, não deixa de ser verdadeira.

É o princípio de inteligibilidade que nos permite identificar absurdo e impossível, irrealizável; não-absurdo e possível em si mesmo; consequência logicamente necessária e consequência realmente necessária. Nele se podem fundar outros princípios evidentes por si mesmos, e muito importantes; em primeiro lugar o de razão de ser: tudo quanto existe tem uma razão suficiente de existir; depois o de causalidade, nas suas várias modalidades. Trataremos deles na lição seguinte.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. Síntese dos três princípios.

Os três princípios enunciados podem sintetizar-se num só: o princípio metafísico de identidade, princípio ontológico, não lógico, isto é, relativo ao ser e não ao pensamento. Esse é então, absolutamente, o primeiro princípio da inteligência. Se não tratei dele em primeiro lugar foi para tornar mais clara a exposição.

Podemos com Maritain [28] formulá-lo da maneira seguinte: cada coisa é o que é. O enunciado não se compreende facilmente, à primeira vista; deve-se isto à extrema dificuldade de encontrar palavras que expressem noções tão elementares como estas, coisas que, embora subjacentes a todos os nossos pensamentos, raras vezes aparecem neles de maneira explícita. Não se trata duma tautologia, duma simples repetição de palavras, como pode parecer. Aquele é tem significado muito diferente das duas vezes que aparece. Tem da primeira vez um sentido vago, geral; da segunda, um sentido bem determinado, preciso. Cada ser é; mas não é uma coisa qualquer, não é o que os outros seres são; é duma maneira que o caracteriza, duma maneira de ser sua. É, mas é o que é; é aquilo que o constitui em próprio, e não outra coisa.

Este princípio implica o reconhecimento, pelo homem, de que a lei do seu pensamento é ditada pela do ser, apreendido como existente na realidade exterior conhecida pelos sentidos. Implica a noção do existente, do real; isto é, o princípio de realidade. Enuncia a lei do nosso raciocínio, que afirma o idêntico e nega o contraditório: o princípio lógico de identidade, reverso do de contradição. E afirma, das coisas, a mesma lei; formula-a, até, nas coisas em primeiro lugar; subordina a lei do espírito à lei das coisas; é o princípio de inteligibilidade. É portanto com razão que se pode chamar-lhe a síntese dos três princípios.

E implica, também, a analogia do ser. Pode até servir de enunciado dessa analogia: cada coisa é o que é; cada coisa está sujeita à lei do ser, segundo a sua maneira de ser particular. O ser só pode atribuir-se-lhe segundo aquilo que a caracteriza, seguindo o que ela é. Cada coisa é, participa do ser, mas dum modo próprio, seu, que a distingue das outras coisas.

Quanto melhor se compreende, portanto, o enunciado deste

princípio, mais ele nos aparece rico de sentido, apesar da aparente pobreza das palavras que o exprimem. E, de fato, nele está contido tudo quanto sabemos do ser, na sua universalidade; como sobre ele se funda tudo quanto podemos saber das suas particularizações. É o primeiro princípio universal, subjacente a toda a atividade da nossa inteligência [29]. Desdobrado, para as aplicações, nos múltiplos princípios evidentes, que resume num só.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. A Crítica.

7. A tendência crítica.

Nota-se na filosofia moderna, uma tendência constante para criticar os primeiros princípios. Desde Descartes, todos os filósofos têm tido, mais ou menos, a preocupação da crítica. Esta é feita, quase sempre, com o estudo do processo de conhecimento; por isso lhe chamam, em geral, a crítica do conhecimento. E toma a feição de crítica prévia, trabalho preliminar a qualquer outro trabalho filosófico.

Duvidar dos princípios não é coisa nova. Já Pírron e os seus discípulos, na antiga Grécia, os punham em dúvida. Pretendiam assim extrair a certeza de todas as conclusões, que se fundam nos princípios; e calam no ceticismo absoluto.

É uma atitude possível, se bem que arbitrária; e os que a adotam não podem ser convencidos pela discussão. Com efeito, em que se haviam de basear os argumentos que os convencessem, se eles começam por não aceitar os primeiros princípios? S. Tomás nota expressamente: "Quem erra acerca dos primeiros princípios não pode ser persuadido; mas quem erra, respeitando os princípios, pode corrigir-se por esses mesmos princípios" [30]. Mas tal dúvida, para ser coerente, tem de ser puramente negativa. Quem a escolhe não pode afirmar nada, nem que nega, nem que duvida. Numa palavra, não pode raciocinar. Segundo a expressão forte de Aristóteles, quem toma essa atitude fica reduzido ao estado de vegetal [31]; porque o próprio animal funda a sua atividade no conhecimento sensível de que é dotado, e que, instintivamente, aceita como verdadeiro.

No entanto, os filósofos modernos, que duvidam dos princípios, pretendem edificar; querem conclusões certas, depois de terem minado a base de toda a certeza. Com persistência digna da melhor aplicação, têm procurado, por todos os meios, de todas as maneiras, esta coisa paradoxal: atingir, no fim dos seus esforços, o que começaram por afastar no princípio.

Seja como for, a tendência crítica é um fato; e como tal merece ser estudada e criticada por sua vez.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



8. A crítica interna.

A crítica dos princípios, em si mesma, é perfeitamente legítima, e até necessária. Não que duvidemos deles; mas, por isso mesmo, não fugimos da contraprova. Vejamos, no entanto, em que condições ela é possível.

Começemos por distinguir a crítica interna da crítica externa (chamemos-lhes assim). A primeira funda-se sobre os próprios princípios evidentes. Confronta-os uns com os outros; compara as conclusões que deles se podem tirar, procura de contradições; é então direta. Ou, visto que sobre os princípios se funda o valor da experiência, pode também verificar se esta confirma as conclusões dos raciocínios válidos; é então ainda crítica interna, mas indireta. Esta maneira de proceder é lógica e coerente.

Note-se que uma tal crítica pode legitimamente fazer-se em qualquer altura, no fim como no meio ou no princípio; melhor se faria até no fim de tudo, visto se quererem comparar conclusões. Note-se também que, se o resultado fosse desfavorável, se aparecessem contradições indubitáveis entre conclusões de raciocínios corretos, só seria possível a posição que apontei acima, de nos abstermos de todo o raciocínio; porque nada nos permitiria preferir um princípio a outro, - são todos evidentes -, nem duvidar dum raciocínio válido sem duvidar de todos. Mas o caso não se dá. Esta crítica, de fato, reduz-se à verificação de que se não contradizem as conclusões estabelecidas por meio de raciocínios corretos, a partir dos princípios evidentes e dos fatos indubitavelmente observados; à verificação de que eles formam um sistema coerente, sem oposições internas irreduzíveis. Limita-se a certificarmo-nos de que não há razão nenhuma em que possamos fundar uma dúvida acerca dos princípios.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. A crítica externa.

A crítica a que chamei externa, pelo contrário, funda noutros princípios os seus raciocínios; e essa já não é legítima. Realmente, com que direito pode alguém pretender que aceitemos esses outros princípios? Não são evidentes: se o fossem estávamos caídos na crítica interna. Não são fatos observados, pela mesma razão. Como princípios de filosofia, são portanto perfeitamente arbitrários. Podemos, devemos, recusar semelhante crítica, que, por muito engenhosamente que a apresentem, por muito bem feita que seja, peca pela base; é um ídolo com pés de barro.

Um desses princípios arbitrários, que muitas vezes passa despercebido, é o de que se deve começar pela crítica. Em nome de quê? Em qualquer altura que a crítica se faça, a única coisa que a lógica pode exigir é esta: que, se ela demonstrar a inabilidade das bases do nosso conhecimento, deitemos abaixo tudo quanto já tenhamos feito. Contra o não se fazer uma crítica inicial, um cético só poderia objetar o risco de desperdiçar trabalho; mas há, em contraposição a vantagem preciosa de não se abordarem os assuntos sem se terem na mão os elementos necessários para a sua solução. Citemos um caso análogo. Suponhamos que alguém tinha de fazer a vistoria duma propriedade, em que havia um poço; e resolvia, arbitrariamente, começar a vistoria pelo fundo do poço. Saltava para o poço, de que não tinha meios de sair, ficava lá dentro, e declarava impossível fazer a vistoria. Seria razoável esta maneira de proceder? No entanto, é a que adotam os que começam pela crítica do conhecimento. Suponhamos agora que outro começava a vistoria pelo resto da propriedade; em qualquer dependência, encontrava uma escada que lhe permitia descer ao poço; terminado o trabalho, teria vistoriado toda a propriedade, incluído o poço; teria feito seira dificuldade o que o primeiro declarava impossível. É o que pretendem os que só abordam o estudo do conhecimento depois de terem tratado da metafísica.

A crítica prévia erigida em princípio não se opõe diretamente aos princípios evidentes, embora erice de dificuldades o caminho de quem se quer basear neles. Mas há, entre os admitidos pelos filósofos modernos, muitos princípios arbitrários que contrariam os que apresentei. Aos que nos criticam, baseados neles, podemos responder que todo o raciocínio se baseia em princípios, o deles

como o nosso. Se eles negam os nossos, sem motivo, nós, fundados na evidência, podemos negar os deles, por maioria de razão.

▪ *Autorior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. Impossibilidade de outros princípios.

Está visto, portanto, que o sistema fundado nos princípios evidentes só poderia cair por incoerência da sua estrutura interna, e nunca por uma crítica baseada em princípios diferentes. Pergunta-se: Não será possível, ao menos, basear noutros princípios uma filosofia diferente da nossa? Uma filosofia que não pudesse pretender impor-se-nos, em lugar da nossa, mas que fosse coerente, tão racional como a nossa? Seriam dois sistemas heterogêneos, mas equivalentes; não haveria entre eles qualquer contato: excluir-se-iam mutuamente, mas quem quer poderia escolher um ou outro, ou outros ainda, talvez, como igualmente bons.

O caso é possível em muitas ciências, e tem-se dado. Vejam-se, por exemplo, as geometrias não-euclidianas, que, desde o século passado, se têm desenvolvido a par da velha geometria, baseando-se em princípios diversos do postulado de Euclides em que se fundava esta. São sistemas absolutamente coerentes, e, como só a experiência poderia dizer qual dos princípios em que se fundam, são princípios de caráter hipotético, é verdadeiro, têm todas, do ponto de vista metafísico, igual legitimidade, e têm sido aplicadas indiferentemente à solução de vários problemas. E ainda há poucos anos, o aparecimento da mecânica relativista causou sensação e alvoroço no grande público, mesmo do que anda completamente afastado do estudo da física teórica. Substituindo os princípios da mecânica clássica por outros totalmente diferentes e menos numerosos, Einstein edificou uma mecânica absolutamente coerente, que concorda com a experiência dentro dos limites impostos pelo rigor que se pode atingir nas medidas, e está, pelo menos, tão próxima da verdade como a antiga mecânica. Se o sistema de Einstein deu lugar a especulações filosóficas muitas delas discutíveis, isso não é consequência necessária dos seus princípios, limitados ao campo da física, sem generalizações arbitrárias. Como mecânica, a relatividade é um sistema legítimo.

Não poderá dar-se um caso análogo em filosofia? Não. Lembremos de que o raciocínio feito sobre os princípios da geometria, euclidiana ou não, e da mecânica, clássica ou relativista, obedece às leis do pensamento; e que, para poder confrontar os resultados com a experiência, é preciso começar por admitir que a experiência nos diz alguma coisa a respeito das coisas reais. Se negamos os

primeiros princípios, destruímos pela base essas ciências e as outras todas, como expressão, mesmo aproximada, da realidade. O postulado de Euclides não é evidente, como o não são os princípios da mecânica, antiga ou nova. Uns e outros podem, por isso, ser substituídos sem ir de encontro senão a velhos hábitos. Mas os primeiros princípios da filosofia são evidentes. Substituir-lhes outros é contrariar a inteligência, e introduzir no sistema que se quer criar uma contradição inicial, que há-de tornar inconsistente toda a sua estrutura, a provocar, cedo ou tarde, a sua desagregação.

Precisando, podemos dizer que todo o sistema que nega o princípio de contradição é impossível, mesmo como construção do espírito, porque tem de admitir a possibilidade do contrário de tudo quanto afirmar. Os que negam a realidade e a inteligibilidade das coisas são possíveis como especulações da inteligência; mas têm de se manter isolados, sem qualquer contato com a realidade exterior; não podem integrar-se na atividade de quem os adota. Os primeiros contradizem-se diretamente, os segundos indiretamente. Quem os segue, não se contradiz como inteligência; mas contradiz-se como homem, visto que vive de acordo com princípios que rejeita quando filosofa.

Um exemplo flagrante. Os solipsistas, duvidando da realidade, entendem que só eles próprios existem, e o resto, a existência das coisas como a dos outros homens, é uma simples ilusão do seu espírito. Pois num jornal inglês, há pouco, foi publicada uma carta de um solipsista, que defendia o seu sistema como o único lógico; o que o admirava, dizia ao terminar, era que os outros não fossem da mesma opinião. Não precisa de comentários. Claro que, em geral, a contradição não é tão grosseira. Mas existe sempre, mais ou menos bem oculta.

Se, por isso, entendemos que a filosofia deve poder relacionar toda a nossa atividade, especulativa ou prática, com os primeiros princípios, devemos dizer que é impossível uma filosofia apoiada em princípios diferentes, na essência, daqueles que expus acima.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



11. A crítica cartesiana.

Vejamos as posições dos autores das duas críticas historicamente mais importantes: Descartes e Kant. Descartes duvida de todos os princípios. Porque os sentidos o enganam às vezes, e porque o que toma por realidade pode não passar de um sonho, duvida da existência do mundo sensível. Porque os homens podem ter-lhe mentido, ou terem-no enganado involuntariamente, duvida de tudo quanto lhe ensinaram. Duvida de todos os raciocínios que fez até então, considerando-os insuficientemente fundamentados. Duvida até de operações do seu espírito tão simples como as de somar dois e três ou contar os lados de um quadrado, que são aplicação direta do princípio de contradição. Em suma, começa a filosofar num estado de dúvida em que admite, até, como possível a existência de um gênio mau que se entretivesse a iludí-lo. A sua dúvida incide primariamente sobre os princípios, ele mesmo o diz: "Porque a ruína dos alicerces arrasta necessariamente consigo todo o resto do edifício, começarei por atacar os princípios sobre os quais todas as minhas opiniões se apoiavam" [32].

A certeza que encontra nas conclusões da matemática sugere-lhe a idéia de exigir que a sua filosofia tenha aspecto matemático, isto é, seja constituída por deduções sucessivas, derivadas todas de um número muito pequeno de princípios, claros e simples. Resta escolher, para princípios verdades de que não possa, de forma alguma, duvidar. Descartes só encontra o Cogito, isto é, a afirmação: "Penso, logo existo"; e sobre ele funda toda a sua metafísica. Estabelecida a sua própria existência como ser pensante, verifica que entre as suas idéias há a de Deus, ser infinitamente perfeito; esta não pode, diz Descartes, ter por causa um ser imperfeito, e por isso prova que Deus existe. Mas Deus, infinitamente verdadeiro, não pode consentir que ele seja enganado em todos os seus pensamentos; logo, todas as idéias que, como o Cogito, lhe aparecem claras e distintas, são verdadeiras; o seu corpo não é uma ilusão; o mundo exterior existe; e é-lhe possível conhecê-lo dedutivamente, tomando por base o Cogito.

A esta crítica prévia, que Descartes quis construtiva, "eu não imitava os céticos, que duvidam só por duvidar e afetam estar sempre irresolutos, mas, pelo contrário, toda a minha intenção era firmar-me, e rejeitar a terra movediça e a areia para encontrar a rocha [33] ",

diz ele, segue-se o resto da sua metafísica. É o espírito reduzido ao pensamento, e a matéria à extensão. É, como consequência, no homem, a dualidade da alma e do corpo, sem unidade substancial; a dificuldade que daí provém, na ordem do conhecimento, evita-se pelas idéias inatas; na ordem da atividade, procura-se resolvê-la pela suposição dos espíritos animais, de que já falei. Estas teses, juntamente com a teoria de que os animais são puros autômatos, constituem o essencial do cartesianismo.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. Deficiências da posição de Descartes.

Não é difícil ver que a posição de Descartes tem, inevitavelmente, incoerências e petições de princípio. A crítica prévia, como já disse, é uma destas, absolutamente arbitrária. Outra é a dúvida metódica, levada a ponto de não aceitar as leis da lógica, nem a existência do seu próprio corpo, dos outros homens, do mundo exterior.

Descartes, de resto, contradiz-se logo na prática, escolhendo para norma provisória por que regular a sua vida, enquanto não tiver atingido alguma certeza, a de "obedecer às leis e aos costumes do meu país [...] governando-me em tudo segundo as opiniões mais moderadas [...] que fossem comumente admitidas na prática pelos mais sensatos daqueles com quem tivesse de viver" [34]. O matematismo imposto à metafísica é também uma petição de princípio. O raciocínio tem de progredir conforme pode, respeitando apenas as suas próprias leis, e adaptando-se no resto à feição especial do assunto de que se ocupa. Não pode obrigar-se a tomar por modelo a forma que tem numa ciência diferente.

Depois, negando os princípios da lógica, Descartes não pode de forma alguma afirmar que existe, visto que pensa. O Cogito é uma grande verdade, se bem que não a única evidente. Mas como concluir do pensamento para a existência, duvidando das leis do raciocínio? A incoerência é tão manifesta, que o próprio Descartes emendou a mão nas "Meditações metafísicas", (o Cogito é do "Discours de la Méthode") e diz simplesmente que "a proposição "sou, existo", é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio" [35]. Mas há mais, ainda acerca do Cogito. Descartes lida com os conceitos de pensar e existir; não duvida de que eles correspondem a qualquer coisa real, visto que com eles forma uma proposição verdadeira. Mas qual a origem do conceito de existência? Se examinasse a formação desse conceito, Descartes veria que o seu espírito o tinha abstraído das coisas conhecidas pelos sentidos, cuja existência, portanto, não podia pôr de parte. Se se dispensou de estudar o assunto, foi por causa de outra petição de princípio, oculta como as anteriores; a de que as idéias são inatas. Além disso, Descartes sabe que pensa, porque observa a sua atividade mental, porque se vê pensar; mas, da mesma maneira, observa a atividade do seu corpo, e a ação dos corpos com que ele entra em contacto. Assim como sabe que pensa, sabe que vive, e que vive num universo povoado de outros corpos. Não há nada,

portanto, que justifique a sua dúvida.

A prova da existência de Deus fundada na idéia que dele faz não vale nada; a idéia do infinito pode tirar-se da do finito pela simples negação do limite, e ser portanto originada nas coisas imperfeitas. De nada vale, também, outro argumento que Descartes invoca, e que não difere essencialmente do de S. Anselmo, de que já falei. Fica assim por fazer a demonstração da existência de Deus, e portanto sem base o raciocínio em que se funda a existência da realidade exterior.

Note-se que, mesmo que assim não fosse, havia incoerência na maneira por que Descartes trata este ponto. Realmente, examinando os motivos porque não pode duvidar do seu Cogito, conclui que é só porque tem dele uma idéia clara e distinta; e funda na veracidade divina a verdade das outras idéias claras e distintas, de que duvidou. Como duvidar dumas e não de outras, se são todas claras e distintas? Ou se, em todas menos no Cogito, há qualquer coisa que nos autorize a duvidar delas legitimamente, não vejo como a veracidade de Deus pode eliminar a dúvida. Permitir que uma idéia duvidosa se nos mostre como duvidosa não é enganar-nos.

Descartes chama à exposição do seu sistema: "Discours de la Méthode pour [...] chercher la vérité dans les Sciences".

Diz, claramente: Fiz ver quais eram as leis da natureza, e, sem apoiar as minhas razões sobre outro princípio senão as perfeições infinitas de Deus, procurei demonstrar todas aquelas sobre as quais poderia haver dúvida, e mostrar que são tais que, mesmo que Deus tivesse criado vários mundos, não poderia haver nenhum onde deixassem de ser observadas" [36]. No entanto, no fim do Discours de la Méthode, escreveu: Devo confessar que a potência da natureza é tão ampla e tão vasta, e que os princípios são tão simples e tão gerais, que quase não encontrei efeito que não visse poder deduzir-se deles de várias maneiras diversas, e que a minha maior dificuldade é geralmente saber por qual dessas maneiras ele depende dos princípios, [37]. Isto é, o seu método levou-o à plena indeterminação, logo que se afastou do ponto de partida. Descartes apela para a experiência, como meio de levantar a indeterminação; e fá-lo em palavras cheias de bom senso. Mas fica convencido da excelência do seu método dedutivo.

O pensamento profundo de Descartes não é tão incoerente como o sistema metafísico que criou. Descartes é realista de intenção, e idealista quase por acaso. Sabe, todo o tempo, que existe e tem um corpo, que existem os outros homens e o mundo exterior. Mas a posição inicial em que se colocou, de limitar arbitrariamente o seu ser ao intelecto, povoado de idéias que admite inatas, de considerar em si, não o homem todo, mas a inteligência isolada, fechada em si mesma, obriga-o a procurar demonstrá-lo.

A posição real de Descartes é a de quem fez a aposta de, partindo da hipótese idealista, chegar às soluções realistas que sabe serem verdadeiras. Descartes julgou tê-lo conseguido. Enganou-se, porque a coisa é impossível; o princípio de realidade é irreduzível aos princípios da lógica. Mas como nada nos obriga a partir dessa hipótese gratuita, o insucesso de Descartes só confirma o que acima disse: sobre a negação dos princípios evidentes não se pode edificar nada.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



13. A crítica de Kant.

Kant é incontentavelmente maior filósofo do que Descartes: mas a sua posição também não está isenta de reparos. A perpétua sucessão dos sistemas filosóficos, dos quais nenhum se consegue impôr, impressiona justamente Kant, que procura os motivos porque a filosofia não produz obra duradoura. Descartes tomava a matemática como modelo; Kant vê na física o tipo da ciência que progride por aquisição de conhecimentos novos, sem necessidade de refazer, constantemente, todo o essencial do seu corpo de doutrina. Faz uma crítica apertada do nosso processo de conhecimento, aceitando, dos princípios que apontei, os dois primeiros, os de contradição e de realidade, mas rejeitando o terceiro, o de inteligibilidade do ser. Com efeito, Kant toma como ponto de partida a afirmação de que o mundo existe, mas não pode ser conhecido por nós. Não podemos, julga, atingir as coisas como são na realidade, o número; só conhecemos as sensações a que elas dão lugar, os fenômenos. Não conhecemos o mundo objetivo, mas o mundo subjetivo das nossas próprias percepções. E nos fenômenos, pensa Kant, tomados em si mesmos, não há nada de inteligível. O fenômeno é matéria para o pensamento, segundo Kant, mas matéria bruta, que precisa de ser previamente vazada nos moldes inteligíveis, preexistentes no nosso espírito, que são as formas a priori.

A sensação começa por projetar a percepção bruta (sempre segundo Kant), nas formas a priori da sensibilidade, o tempo e o espaço; o espaço é a forma a priori dos sentidos externos, o tempo a dos sentidos internos. A inteligência, pelo entendimento, torna o fenômeno assim elaborado universal e necessário, capaz de fazer parte dum raciocínio, vazando-o numa das doze formas a priori do entendimento, a que Kant chama categorias (dando ao termo um sentido diferente do que tem na filosofia aristotélica). Essas categorias, ou conceitos, são as seguintes: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causalidade, ação mútua, possibilidade, existência, necessidade.

Desta maneira, tudo o que há de inteligível numa idéia provém de nós. A verdade dum juízo nosso não pode ser por isso a sua conformidade com o que se dá na realidade; é, simplesmente, a sua conformidade com as leis que, no nosso espírito, regulam a síntese

do conceito e do fenômeno. Essas leis, diz Kant, não diferem de homem para homem; pertencem à humanidade; são por isso necessárias e universais.

Como Kant não admite para a metafísica qualquer base experimental, conclui que todos os raciocínios metafísicos tratem de formas sem matéria, de quadros vazios, de conceitos sem base sensível. À possibilidade da metafísica chama Kant uma ilusão transcendental, natural e inevitável, se a crítica prévia a não tiver desmascarado. As teses filosóficas não passam de hipóteses indemonstráveis, e só valem como tal. Podem contradizer-se. Kant dá como exemplos quatro antinomias: as demonstrações (segundo julga), de que o mundo é eterno, e começou, é infinito, e limitado; os corpos são constituídos por elementos indivisíveis, e, por outro lado, divisíveis indefinidamente; uma causa livre é necessária, e impossível; e o ser necessário existe, e não pode existir. Assim explica Kant a instabilidade dos sistemas filosóficos.

Na parte construtiva do seu sistema, Kant afirma que o imperativo categórico da razão prática, que nos impõe o cumprimento do dever, tem valor numenal, e pode servir de fundamento à crença na liberdade humana, na imortalidade da alma, na existência de Deus.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. Deficiências da posição de Kant.

Há na posição de Kant a petição de princípio da crítica prévia, que já apontei. É também uma petição de princípio, absolutamente arbitrária, a afirmação da existência dum númeno que a nossa inteligência não pode atingir. O tomismo também afirma a existência da substância, que não podemos conhecer diretamente; mas fá-lo como condição necessária da existência dos acidentes, que a sensibilidade nos dá diretamente a conhecer; e a substância, assim fundada sobre o princípio de inteligibilidade, não pode ser utilizada contra ele. Kant, negando esse princípio, não pode afirmar a existência do número.

A análise do conhecimento, feita por Kant, tem muitas semelhanças com a de S. Tomás. Mas há, logo de início, como que uma inversão de sinal, que muda o sentido de todas as conclusões: o princípio de Kant, que acabo de apontar, de que as coisas em si não são inteligíveis. À elaboração do fenómeno pela sensibilidade corresponde, em S. Tomás, a formação da imagem, pelos sentidos externos e internos. Ao trabalho do entendimento, que torna o fenómeno inteligível moldando-o nas formas a priori, corresponde a abstração, realizada pelo intelecto agente. Simplesmente, como S. Tomás não começou por considerar inteligíveis as coisas em si mesmas, não é forçado a supôr que é o intelecto agente quem confere aos conceitos a sua inteligibilidade; a sua ação como que ilumina a imagem, mostrando nela, à parte passiva do intelecto, o que há de inteligível no objeto considerado.

A afirmação de que as leis do pensamento são as mesmas em todos os homens é lógica e natural em quem, como nós, entende que se pode concluir do que se vê para o que as coisas realmente são. Se verificamos, pela observação, que a natureza humana é idêntica nos outros homens e em nós, podemos afirmar que as leis naturais do seu pensamento devem ser as mesmas que as do nosso. Mas Kant, fechado em si mesmo pela sua teoria do número inacessível, não conhecendo dos outros senão as suas próprias percepções, que só têm valor subjetivo, e nada dizem sobre a realidade do objeto, como pode fundamentar tal afirmação? Há aí incoerência ou petição de princípio.

A tese da possibilidade da metafísica é, para Kant, natural à

inteligência humana. Afirma-a errônea, porque contraria as conclusões da sua crítica do conhecimento; e por isso a qualifica de ilusão. Não vejo, no entanto, por que critério, verificada a contradição, se possa dar a preferência à crítica sobre uma tese natural. Se uma e outra se fundam nas leis do nosso espírito, e se contradizem, a única atitude lógica seria desconfiar de ambas.

A idéia de que os conceitos da metafísica não têm base experimental é gratuita. É a petição de princípio idealista de Descartes, limitada aqui à filosofia. O tomismo, pelo contrário, afirma que os conceitos da metafísica, como os das ciências, são todos, sem exceção, derivados das coisas, ou diretamente, por abstração a partir do que os sentidos revelam, ou indiretamente, pelo trabalho da razão sobre os conceitos diretamente obtidos; e fá-lo de acôrdo com o que podemos verificar pela reflexão.

As antinomias constituem uma tentativa de crítica interna; mas não são demonstrações válidas. O princípio da crítica prévia leva a fazer metafísica antes de tempo, e a abordar assuntos difíceis sem bases suficientes, dando inevitavelmente origem a erros. Uma boa preparação metafísica permite logo encontrar os pontos fracos das antinomias. Vejamos, por exemplo, a pretensa demonstração de que o mundo é eterno. "Admitamos", diz Kant, "que o mundo tenha começado; como o começo é uma existência precedida dum tempo em que a coisa não existia, deve ter havido um tempo em que o mundo não existia, isto é, um tempo vazio. Ora, num tempo vazio, nada pode nascer, porque nenhuma parte dum tal tempo tem em si, mais do que outra, uma condição de preferência da existência à não-existência (quer suponhamos que essa condição nasce por si mesma, quer lhe suponhamos uma outra causa). Logo é possível que as séries de coisas comecem no mundo, mas o próprio mundo não pode ter começado [38].

É uma dificuldade que já S. Agostinho tinha resolvido. Quando nós falamos em que o mundo começou, queremos dizer que começou em absoluto, com tudo o que o constitui, e portanto também com o tempo que mede a sua evolução. Falar dum tempo antes do começo do mundo não tem sentido; não houve antes. Começou o mundo e começou o tempo, que faz parte dele; o começo consiste precisamente em ter havido um instante que foi de todos o primeiro. Contra um começo assim entendido de nada vale a objeção de Kant.

Note-se que, para S. Tomás, também não é possível, como julga Kant, demonstrar racionalmente que o mundo tenha começado. Não há portanto contradição de raciocínios verdadeiros, nem motivo para que as antinomias de Kant nos façam duvidar dos primeiros princípios.

Pode, finalmente, perguntar-se o seguinte: Na idéia de Kant, a metafísica, as ciências, o espírito humano, o processo de conhecimento, são, realmente, o que as suas palavras dizem, ou estas só estão de acôrdo com as leis subjetivas do seu pensamento? No segundo caso, não têm nenhum interesse para a metafísica; no primeiro, Kant contradiz-se na prática. Mais uma vez se confirma que, sobre a negação dos princípios, nada se pode edificar que pretenda ter alcance real.

Uma reflexão, para terminar este assunto: da física que escolheu para modelo, o ramo que Kant olhava como o tipo das ciências estáveis, em contraste com a instabilidade da metafísica, era a mecânica newtoniana. Que diria ele se pudesse ter vivido até aos nossos dias, quando visse a revolução feita, precisamente nesse campo, pela teoria da relatividade?

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



C. A lição da História.

15. O progresso da filosofia perene.

Nada vale a lição da história para mostrar que a filosofia fundada nos primeiros princípios evidentes é coerente e estável, enquanto que nos sistemas baseados em princípios diferentes existe latente uma contradição interna, que provoca mais cedo ou mais tarde a sua desagregação espontânea. Veja-se a história da filosofia perene. Os primeiros Gregos imprimiram-lhe progressos inegáveis, mas esbarraram com o problema da evolução, do devir. Aristóteles formulou a questão em termos capazes de servir de base a um sistema coerente e equilibrado, com a sua teoria do ato e da potência. De então até hoje, a filosofia que criou nunca mais deixou de viver no espírito humano; teve sempre adeptos, que a foram desenvolvendo progressivamente, aprofundando certos pontos, abordando assuntos novos, discutindo as questões em aberto, mas não discutindo o definitivamente adquirido. São, logo a seguir a Aristóteles, os seus discípulos imediatos; mais tarde, depois do reaparecimento das suas obras, os seus comentadores do mundo greco-romano. Mais tarde ainda, os siríacos, os árabes e os judeus, Avicena, Averrois, Maimônides, que prolongam o seu pensamento até ao século XII, com felicidade maior ou menor. Depois S. Alberto Magno, e aquele que melhor assimilou os princípios aristotélicos e mais os fez frutificar: S. Tomás de Aquino. Em seguida a este, os seus discípulos, comentadores e continuadores: Reinaldo de Piperno no século XIII, Capreolus no século XV, Caietano e Suarez no século XVI e João de S. Tomás no século XVII, para só citar os maiores. E, por intermédio dos "conimbrienses" do século XVIII, chegamos aos tomistas do princípio do século XIX e aos obreiros do atual renascimento tomista.

Em mais de vinte e dois séculos de história, tantos homens de valor, integrados numa mesma corrente de pensamento, apesar da diversidade dos temperamentos individuais, das diferenças de raça, de clima, e de civilização, mostram bem a firmeza dos princípios da filosofia perene. Muitos, senão todos, erraram em algum ponto; alguns erraram em muitos. Mas, quanto ao essencial, defendem todos a mesma filosofia, a filosofia do ser.

Que se trata realmente de crescimento vital, de evolução progressiva dum corpo de doutrina, que vai, pouco a pouco, entrando de posse da solução definitiva dos problemas que pode resolver, vê-se de alguns exemplos. A questão do devir, depois das disputas entre os jônios e os eleatas, foi encarada sob o seu verdadeiro aspecto por Aristóteles; e a sua teoria do ato e da potência nunca mais foi abandonada na filosofia perene. Na Idade Média houve lutas ardentes a respeito da questão dos universais; esta foi definitivamente resolvida por S. Tomás e, dentro da filosofia do ser, não renasceu mais. E, já nos nossos dias, apesar das discussões às vezes bastante vivas que se travam livremente entre os filósofos neo-tomistas acerca dos pontos ainda em suspenso, foi possível formular 24 teses fundamentais, aceitas por todos sem exceção.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



16. A evolução do cartesianismo.

Como é diferente a história do cartesianismo! Malebranche, sucessor imediato de Descartes, e seu discípulo predileto, tirou as conseqüências lógicas da doutrina cartesiana da dualidade da alma e do corpo. Sobre o abismo cavado entre a alma-pensamento e o corpo-extensão, Descartes tinha deitado, como uma ponte, a sua teoria dos espíritos animais. Malebranche vê a impossibilidade da solução, e nega radicalmente que entre os dois haja qualquer coisa de comum; o que julgamos conhecer por intermédio do corpo, é em Deus que o conhecemos; o que julgamos ordenar ao corpo, é Deus quem, diretamente, faz com que seja cumprido. Berkeley vai mais longe, -sigo uma ordem lógica, que não coincide rigorosamente com a cronológica-; nega, pura e simplesmente, a existência dum corpo com o qual a nossa alma não tem qualquer relação; além de Deus, só há o espírito. O passo seguinte é dado por Spinoza; assim como, para Berkeley, os corpos são uma ilusão, produzida por Deus nas nossas almas, a distinção entre as almas e Deus é, para ele, uma ilusão também. Pensamento e extensão, o espírito e a matéria de Descartes, são atributos de Deus; só Deus existe como substância. É o panteísmo.

Finalmente, Hume vai ao extremo. Reduz o "penso, logo existo" de Descartes a um "penso, logo penso"; e, de fato, quem começa por negar todos os princípios não pode afirmar mais. Sabemos que pensamos; não podemos saber que existimos como substâncias, nem que existem outras substâncias, nem mesmo Deus. É o fenomenismo, última forma da filosofia de Descartes.

Mas se nos lembrarmos de que Descartes queria, com a sua filosofia, atingir a certeza matemática, e conhecer as leis da natureza com certeza tal que, mesmo que Deus tivesse criado outros mundos, elas não pudessem deixar de ser neles respeitadas, torna-se impressionante o contraste com a negação universal a que o seu sistema conduziu. De tudo quanto Descartes quis edificar, não ficou nada. A história da filosofia cartesiana é a da derrocada de toda a sua estrutura, provocada, não pelos adversários de Descartes, mas pelos seus continuadores.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



17. A evolução do kantismo.

O mesmo se dá com a filosofia de Kant. A sua evolução não é tão linear como a do cartesianismo; mas a lição é igualmente clara.

O que Kant quis fundar sobre o númeno, atingido pelo imperativo categórico, foi rejeitado por todos os seus discípulos, ou quase. Uns, verificada a evidente petição de princípio que é a afirmação da existência dum númeno inconhecível, caíram no idealismo. Negaram o númeno, e reduziram o real ao racional. Outros, pelo caminho do positivismo, chegaram ao sociologismo, física dos costumes, que estuda o que se faz sem se preocupar com o que se deve fazer.

Kant queria, com o seu trabalho, combater o idealismo, procurando uma base firme em que a filosofia pudesse assentar, ao abrigo dos caprichos dum pensamento que não reconhecia nenhuma lei. Só conseguiu fundar um idealismo mais irreal ainda do que o de Descartes, porque já não tem sequer a esperança de poder atingir a realidade. Pretendia, sobre o imperativo categórico, edificar a mais severa de todas as morais, admitindo, como único critério de moralidade, o cumprimento do dever, de tal maneira que um ato materialmente bom, feito por outro motivo qualquer, mesmo legítimo, deixaria de ser bom moralmente; e as suas idéias levaram discípulos seus à negação de toda a moral, substituindo a consideração do dever pela dos costumes que vigoram, de fato, numa sociedade determinada. Enfim, como último contraste: desvendando a "ilusão transcendental", Kant supunha ter conseguido encontrar as bases duma filosofia científica, e portanto estável; "Prolegômenos de toda a Metafísica futura que queira apresentar-se como Ciência" é o título duma das suas obras. Mas no seu pensamento vêm filiar-se as correntes mais desencontradas, que todas repudiam a metafísica clássica: idealistas e positivistas, tradicionalistas e sociologistas, ecléticos, pragmatistas e intuicionistas. É completa a desagregação do sistema que fundou.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



18. O valor desta lição.

Não se julgue que chamar assim a atenção para a lição da história é uma atitude pragmatista, que substitui o critério da utilidade dos princípios ao da sua veracidade. Já disse acima que não é possível convencer quem nega os princípios evidentes; mas é possível mostrar-lhes que se contradizem, na teoria ou na prática; é mesmo a única maneira de discutir com eles. E, para isso, nada vale a prova histórica das contradições internas dos sistemas fundados em princípios diferentes.

As filosofias que rejeitam os primeiros princípios evidentes são suicidas; a sua evolução fatal é dirigida contra tudo o que pretenderam fundar. A história o demonstra. Vemos que os sistemas não-tomistas caem inexoravelmente no limbo das filosofias, pelo tríplice caminho da divinização da inteligência, panteísmo, da auto-negação da inteligência, materialismo, e da abdicação da inteligência, pragmatismo e intuicionismo. A filosofia perene, pelo contrário, vive desde sempre, pode dizer-se. Primeiro em estado embrionário, no espírito de todos os que espontaneamente aplicaram os primeiros princípios, e com eles abordaram o estudo do ser; com forma organizada desde Aristóteles. Lentamente, trabalhosamente, dolorosamente, vai resolvendo os problemas que aborda, sem ilusões quanto à possibilidade de os resolver todos, tantos e tão profundos eles são. Mas vive, e cresce.

Não deixemos portanto abalar a nossa confiança nos princípios evidentes. Lembremo-nos de que as críticas que lhes dirigem, ou são fundadas neles, e então são-lhes favoráveis, porque eles são coerentes, ou noutros princípios, e valem então tanto como a base em que assentam, isto é, coisa nenhuma. A nossa posição não é um realismo ingênuo, como alguns julgam; é antes o realismo refletido e consciente de quem sabe que todos os raciocínios se baseiam em princípios, os dos nossos adversários como os nossos. Recusamos in limine todo o convite, mesmo disfarçado, de abandonarmos os princípios evidentes para depois procurarmos reencontrá-los. A nossa resposta é a de Mac-Mahon: "J'y suis, j'y reste". A natureza colocou-nos nesse terreno; não vemos motivo plausível de o deixarmos.

Quem garante à criança recém-nascida que há um mundo distinto

dela, e, nesse mundo, uma mãe pronta a amamentá-la? A natureza, não, evidentemente, de maneira consciente, mas no determinismo do instinto. A criança estende a boquita, e mama, sem discutir. A mesma natureza dá-nos os princípios, como base para toda a nossa atividade intelectual. Se os não aceitarmos, temos, para sermos coerentes, de desistir de pensar.

O homem faz parte do Universo. O pensamento é nele uma atividade natural, para a qual a natureza lhe deu uma faculdade, a inteligência, e bases, os primeiros princípios. Firmemo-nos neles, solidamente, para abordarmos o estudo do ser.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



V. O Ser.

A. As Divisões do Ser.

1. O Ser.

Disse que o objeto da metafísica é o ser, em toda a sua generalidade. É portanto do ser que devo ocupar-me em primeiro lugar.

Antes de mais nada, que se entende por ser? É costume começar pela definição dos termos que se vão empregar.

Mas há uma dificuldade insuperável quando se trata do ser; é a impossibilidade de encontrar noções por meio das quais ele se possa definir. A noção de ser é primária, em absoluto; é a mais geral de todas, e envolve todas as outras na sua extensão. É a primeira que o nosso espírito apreende nos objetos que considera; não claramente, porque, como já disse, as raízes mais profundas do nosso pensamento escapam a uma atenção desprevenida; mas, se refletirmos, encontramos-na como última base de todas as nossas noções, implicada em todas, não dependente de nenhuma. Por outros termos: não podemos dar do ser uma definição em que ele não entre, senão explícita, ao menos implicitamente.

Mas, se não podemos definir o ser, podemos dizer dele o suficiente para que cada um possa saber qual é, de entre as noções existentes no seu espírito, aquela que corresponde ao que a metafísica entende por essa palavra, ou verificar se a noção a que tem dado esse nome é realmente aquela de que a metafísica se ocupa. E então diremos que ser é tudo aquilo a que compete existir. Isto, qualquer que seja a forma de existência de que se trata; porque não deve esquecer-se a analogia do ser de que já falei, e que nos diz que a noção de ser se encontra realizada, nas diversas coisas, segundo maneiras fundamentalmente diversas.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. Potência e Ato.

A noção de ser, tal como a nossa inteligência a forma ao contato da realidade, não pode ser estática. "O mundo é todo feito de mudanças; a frase é de Camões, mas não exprime uma ficção poética; é uma grande verdade. Vivemos num universo em permanente evolução; da destruição duns seres nascem outros que os substituem, e que por sua vez hão-de desaparecer. Nós próprios mudamos; de crianças para velhos, de mais ignorantes para menos ignorantes, não digo para sábios porque a filosofia não nos permite aspirar a esse título; filósofo foi nome adotado por modéstia, e não significa, etimologicamente, senão amigo da sabedoria. Todo o conceito rígido do ser, que não atenda à evolução, ao devir (adotando, como hoje, é uso, esse termo arcaico, que alguém lembrou ressuscitar, para traduzir o latim fieri, o francês devenir, o alemão Werden), é um conceito falso, estéril, sobre o qual nunca se poderá basear um conhecimento verdadeiro do que nos rodeia.

No entanto, se há noção que pareça estática a um olhar superficial é com certeza a de ser. É, é; não é, não é; não se vê meio-termo. Por isso os eleatas afirmaram a absoluta imutabilidade do ser, e reduziram toda a mudança a uma aparência; enquanto os jônios, de acordo com eles em considerar o ser incompatível com a evolução, mas discordando da solução dada, negavam todo o ser, e faziam da mudança o fundo das coisas. Eram soluções simplistas; a realidade é mais complexa; comporta o ser e a mudança, como muito bem viu Aristóteles, que resolveu o problema sem sacrificar uma coisa nem outra.

Em cada coisa devemos considerar, além daquilo que ela é efetivamente, no momento dado, tudo o que pode vir a ser sem se negar a si mesma. Além do ser existente de fato, há a possibilidade real de existência. Ao primeiro, perfeição possuída, forma de ser realizada, chama Aristóteles o ato; à segunda, perfeição realmente possível, mas não possuída, chama potência. Só o ato é, plenamente, ser; a potência, no entanto, que não é propriamente um ser, difere do puro não-ser. Não é, em ato; mas o que tem possibilidade real de existir, embora não exista de momento, não pode considerar-se, simplesmente, um nada.

Duma vez para sempre, quero lembrar que não devemos tentar

imaginar as noções da metafísica. A imaginação não sugere senão o reflexo do que já vimos; é uma faculdade que depende dos sentidos, e não pode formar nenhuma imagem que represente adequadamente o que os sentidos não atingem. A potência, por exemplo, se a quisermos imaginar, não pode aparecer-nos senão como um ser esquemático, um fantasma, uma sombra de ser. Ora a potência não é nada disso; é, como disse, uma possibilidade real de existência; e nós não podemos imaginar uma possibilidade.

A nossa inteligência, dependente do sensível, não pode atingir a potência senão por intermédio do ato, das coisas existentes realmente, que, essas sim, podemos imaginar, se são materiais. A potência é um postulado; uma noção que a inteligência reconhece necessária, mas que não atinge senão indiretamente.

Feita assim a distinção do ato, que é, propriamente, o ser, e da potência, de certo modo um não-ser, mas fecundo em vez de estéril, cheio em vez de vazio, a mudança aparece como a passagem da potência ao ato, do ser possível ao ser realizado. Essa passagem exige uma causa, claro está; mas, antes de falarmos dela, vejamos algumas condições gerais que resultam das próprias noções de potência e ato.

Em primeiro lugar, a potência é relativa ao ato, que, logicamente, a precede. Não se concebe a potência senão como possibilidade de adquirir, em ato, uma certa modalidade de ser. Por isso, a potência é qualificada pelo ato a que se refere.

Por outro lado, a potência só pode existir tendo, como suporte, um ser em ato. É possibilidade real; a sua realidade tem de fundar-se em seres realmente existentes. Uma coisa, que existe, pode vir a adquirir esta ou aquela nova determinação; outra coisa, existente, pode conferir-lha. Mas a pura potência não pode existir. Seria o não-ser, em absoluto; realmente, não lhe corresponderia nada, visto não haver nada real de que exprimisse uma capacidade. A potência existe no ato, e para o ato; não pode existir pura.

Pelo contrário, nada se opõe, logicamente, à existência dum ato puro.

Nenhuma coisa pode, numa dada ordem e sob o mesmo aspecto, estar simultaneamente em ato e em potência. Não é possível adquirir

o que já se tem; é evidente, por exemplo, que ninguém pode abrir uma porta aberta. Por isso, uma coisa é, em potência, tudo quanto pode vir a ser, e não é, efetivamente, no momento considerado.

Finalmente, nada pode agir senão pelo que é, em ato. Para agir, é preciso, antes de mais nada, ser. O ser em potência é agente em potência. Para ser agente em ato, tem de ser em ato, também. A recíproca não é verdadeira; um ser em ato pode ser agente em potência, isto é, ter possibilidade de agir, e não estar a agir, de momento. Tem então uma potência de agir, o que se chama uma potência ativa. Distingue-se desta a potência passiva, que é a possibilidade de sofrer a ação doutro ser.

O que uma coisa é, em potência, depende, como já disse, da coisa de que se trata. Suponhamos, por exemplo, uma certa porção de água, que está fria; essa água é fria em ato, mas quente em potência, visto que pode ser aquecida, sem deixar de ser água. Como comparação, suponhamos uma porção de gelo; é frio em ato, mas não é quente em potência, porque, se o aquecermos, deixará de ser gelo. Bem sei que a água, tomando agora o termo no seu sentido mais largo, que, no estado sólido, constitui o gelo, pode ser aquecida; mas o gelo, ficando gelo, não. Daquilo que uma coisa não é em ato, é portanto, em potência, tudo o que pode vir a ser sem deixar de ser o que a caracteriza; por outro lado, não pode vir a ser, em ato, senão o que era anteriormente, em potência.

A potência e o ato dividem o ser de alto a baixo, em todas as suas modalidades, numa zona de luz e uma zona de sombra, digamos assim, em determinado e indeterminado, em plenitude e capacidade, em realidade e possibilidade real. Manifestam-se de maneiras variadas; vamos tratar das principais.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. Essência e existência.

O que um ser dado é, em ato ou em potência, depende daquilo que o caracteriza como ser, do que especifica o tipo de ser que nele se realiza; numa palavra, do que em metafísica se chama a sua essência. Um ser não pode, nem em potência nem em ato, ser nada que repugne à sua essência. Assim, a essência do triângulo é ser um polígono fechado com três ângulos. Pode ser de dimensões grandes ou pequenas, equilátero, isósceles ou escaleno, estar numa posição ou noutra; mas não pode ter quatro ângulos, porque isso seria contrário à sua essência.

A essência, que determina o que uma coisa pode ser, não exige que ela exista realmente. A essência do triângulo diz-nos que um triângulo, se existir, é um polígono com três ângulos; mas não exige que, na realidade, algum triângulo exista. De fato, existem objetos de figura triangular. Mas, se não existissem, nem por isso deixariam de ser as mesmas as propriedades essenciais dos triângulos. Veja-se o miriágono, por exemplo. Pode afirmar-se como certo que não há nenhuma figura de 10.000 lados, realmente existente; no entanto, da sua essência, existente só no seu espírito, o geômetra pode concluir as propriedades que teria um miriágono que existisse na realidade. Há um exemplo mais frisante. Descobriram-se, há poucos anos, elementos radioativos artificiais, obtidos pelo bombardeamento de certos metais com descargas de electrões ou protões. A vida desses elementos é muito curta; para alguns, é de poucos segundos. Estes só existem realmente, portanto, durante o pouco tempo que duram as experiências em que são obtidos. Isso não impede que eles estejam estudados, e que se conheçam as suas propriedades; propriedades essenciais de elementos que não existem habitualmente; propriedades em potência de elementos existentes em potência.

Vê-se por isso que entre a essência e a existência há composição de potência e ato. A essência é uma forma possível de existência; existe em potência; a existência é o seu ato.

Como potência que é, a essência de uma coisa limita, recorta, o seu ser; traça o contorno dentro do qual ela pode existir. Esse contorno considerado em abstrato, como tipo de ser, não é, claro está, a essência real; essa existe na coisa. É uma essência abstrata, e

chama-se a quiddidade, do latim "quid", "aquilo" que um ser é.

Acrescente-se que a essência duma coisa, considerada como elemento especificador das suas operações, se chama a natureza dessa coisa.

A distinção entre essência e existência é indispensável em todos os seres que podem existir ou não. Só para o ato puro não poderia, evidentemente, fazer-se. O ato puro, na ordem da existência, seria por isso um ser cuja essência implicasse a sua existência. Um tal ser, se o há, o que por enquanto não podemos afirmar, existe necessariamente. Mas desse assunto trataremos na próxima lição.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. Matéria e forma.

Há seres que, por essência, não podem existir senão formados de um material preexistente. É o caso de todos os corpos materiais. Se pensarmos numa bola, por exemplo, definimo-la como uma esfera; mas, para existir uma bola, terá de ser feita de qualquer coisa, madeira, marfim, borracha, seja o que for. Isto é, a própria essência dos seres materiais exige composição dum material, capaz de ser utilizado para o fim em vista, a que se chama matéria, e dum elemento imaterial, de ordem intelectual, dum elemento pensável, que é a forma. Entre a forma e a matéria há relação de potência e ato; a matéria é o corpo em potência; recebida a forma, torna-se no corpo em ato.

Mais uma vez lembro que as noções da metafísica devem ser concebidas da maneira mais abstrata. A forma isolada não pode imaginar-se; é um elemento irreduzível à matéria, e a imaginação não a figura senão realizada na matéria, sem a qual, se é uma forma material, não pode existir.

Matéria e forma não são seres; são elementos constitutivos do ser. Para me exprimir melhor, não são dois seres que, pela sua associação ou justaposição, deem origem a um novo ser. Não. Pela forma, a matéria, que podia constituir coisa muito diferente, constitui o ser de que se trata; a forma é a idéia imanente que a matéria realiza, a lei que rege a sua organização, e segundo a qual existe e age. Entre a forma e a matéria há mais do que união; há unidade essencial; porque a matéria, por si mesma, pode ser tudo, mas não é nada, e a forma material, sem a matéria, não pode existir realmente.

Forma e matéria são irreduzíveis uma à outra. Isso é claro do ponto de vista metafísico, porque o ato não pode reduzir-se à potência, nem a potência ao ato. Mas pode ver-se também, diretamente, por alguns exemplos, que esclarecem as suas relações mútuas e os seus verdadeiros conceitos. Suponhamos uma construção feita com pedras de qualquer jogo, de dominó, por exemplo, ou de Mah-Jong. Este jogo chinês principia pela disposição das pedras em duas camadas, segundo um quadrado a que se chama a "muralha da China. Num dado momento, as pedras, que até aí tinham outra disposição qualquer, formam a "muralha da China,; não se lhes acrescentou nada material; mudou-se a sua situação relativa; deu-se-

Ihes nova forma; e passaram a constituir uma figura nova.

Há outro exemplo mais frisante. É conhecida a frase de Miguel-Ângelo, que dizia não ser ele quem fazia as suas estátuas; elas já existiam no bloco de mármore, e não era preciso senão libertá-las. De fato, a matéria da estátua já existia no mármore, e, neste caso, na disposição com que ficava; mas a estátua não, como qualquer pessoa compreende; faltava-lhe a forma, a idéia que realiza. O paradoxo de Miguel-Ângelo é verdadeiro materialmente; mas, formalmente, é falso.

Espero ter dado assim uma idéia clara da imaterialidade do conceito de forma.

Os termos forma e matéria, como os tomei até aqui, têm valor relativo. A muralha da China, por exemplo, é constituída pelas pedras do Mah-Jong, que são a sua matéria; estas, por sua vez, são feitas de bambu, ou de marfim, ou doutra qualquer matéria, a que se deu uma forma determinada, e assim por diante. Mas não se pode remontar assim ao infinito. Vendo que o que, para um determinado ser, serve de matéria, é constituído por sua vez duma forma e dum elemento material, havemos de chegar a uma matéria sem forma, que é a matéria-prima da metafísica (ou a matéria, sem mais, porque a palavra é tomada muitas vezes, em filosofia, com esse significado especial). A matéria-prima, exige-o a sua definição, não realiza, no estado puro, qualquer idéia, não está submetida a qualquer lei particular de existência; é pura indeterminação, pura potência, e, como tal, não pode existir isolada, já disse que a pura potência não pode existir; só existe nos corpos que constitui pelas formas que a determinam. Mas, como elemento constitutivo, é exigida para limite da análise que procura, nos corpos, as leis de existência e ação por que são regidos.

Já que falei na impossibilidade de remontar ao infinito, impossibilidade que intervém em muitos outros raciocínios filosóficos, convém precisar desde já os casos em que existe essa impossibilidade. Vê-se facilmente que toda a série de objetos ou de acontecimentos, dependentes essencialmente uns dos outros, dum ponto de vista dado (isto é, de forma que a existência de cada um, desse ponto de vista, depende da existência do anterior), deve, necessariamente, ter um primeiro termo, quero dizer, um termo do qual todos os outros dependem, e que não precisa de depender de nenhum. Com efeito, supor que não existe esse primeiro termo

obriga a supor que não existe o segundo; supor que não existe o segundo a supor que não existe o terceiro, e assim por diante. Negar o primeiro termo é portanto negar a existência de toda a série. E a conclusão não se altera, por muito que aumentemos o número de termos intermédios.

Há uma anedota popular que ilustra bem o que acabo de dizer. Todos a conhecem. É a dum grupo de homens que, para chegar a qualquer coisa que tinha caído ao fundo dum poço, se suspenderam uns dos outros em cadeia, pendurando-se o primeiro da beira do poço, o segundo das pernas do primeiro, etc. A certa altura, disse o primeiro: "Segurem-se bem, rapazes, que eu quero cuspir nas mãos". É evidente que, apenas ele largou as mãos da beira do poço, caíram todos à água; é evidente também que o mesmo sucederia qualquer que fosse o número de homens. A série tinha necessariamente de começar por um homem suspenso, não doutro homem, mas da beira do poço.

Pelo contrário, não há impossibilidade lógica em remontar ao infinito numa série de coisas encadeadas acidentalmente no tempo, isto é, que se sucedem umas às outras, mas de forma que cada uma pode manter a sua existência (do ponto de vista considerado), suprimida a anterior. É o caso de supormos que cada homem dos que dei para exemplo queria tirar uma coisa do poço, tão pouco fundo, admita-se, que um só homem, suspenso da borda, bastava para atingir a água. À vez, os homens vinham, seguravam-se à beira, tiravam do poço o que queriam tirar, o saíam para dar lugar a outro. Aqui, é indiferente, logicamente, que a série tenha ou não um primeiro termo; a sucessão de homens podia não ter tido começo; isso não implicaria a impossibilidade da existência de qualquer termo da série.

No primeiro caso há uma dependência termo a termo que exige um apoio inicial, sem que essa exigência seja alterada pela multiplicação do número de termos; no segundo, cada termo depende individualmente desse apoio.

Voltando à matéria-prima. Já disse que ela é pura potência, e só como tal se pode definir. É a indeterminação, a possibilidade. Não podemos conhecê-la diretamente; só a conhecemos como substrato das coisas, em que existe informada, isto é, determinada pelas formas. Não é possível dizer dela nem o que é, nem como é, nem quanta é, segundo uma frase célebre de Aristóteles, por causa de sua indeterminação. Só sabemos que pode ser tudo, na ordem dos

seres materiais; que pode, note-se, em si mesma, o que não quer dizer que tenhamos na nossa mão os meios de a tornar em tudo.

Salvo o caso da Criação, portanto, devemos supor a matéria preexistente a qualquer coisa produzida de novo, e preexistente, não pura, mas determinada pelas formas dos corpos que anteriormente constituía.

E a forma do novo corpo? Deveremos também supô-la preexistente? Preexiste em potência, na matéria. É outra maneira de dizer que a matéria é pura potência: existem nela, em potência, as formas de todos os seres puramente materiais; ou, por outras palavras, pode, como elemento passivo, dar origem a todas elas. Por outro lado, quando é obra duma ação inteligente, preexiste também, como exemplar, na inteligência daquele que a imprime à matéria. Assim, no espírito do escultor, antes de começado o seu trabalho, existe a forma, a idéia, o exemplar, da estátua que vai extrair do mármore. Mais adiante voltaremos a este assunto.

A matéria-prima da metafísica pode aproximar-se de noções à primeira vista muito afastadas dela. Por exemplo (Sertillanges insiste nesse ponto), da noção do devir em certas filosofias; de fato, como adiante veremos, ela é o substrato e o princípio real da evolução das coisas. Ou da noção do espaço em algumas teorias físicas, que não consideram o espaço geométrico, abstrato, mas um espaço físico, real, sede de determinadas propriedades, potencial e receptivo como a matéria-prima. Pelo contrário, não deve ser confundida com a matéria dos físicos. A física entende por esse nome os últimos constituintes conhecidos dos corpos; mas esses constituintes são organizados, têm maneiras de ser suas, formas, numa palavra; não são a matéria-prima, mas compostos de forma e matéria; para a metafísica, são matéria-segunda.

Também na ordem da essência pode haver ato puro, isto é, são possíveis seres em que não haja outra composição de ato e potência senão a de essência e existência de que atrás falei. Tais seres serão imateriais, visto que, por definição, não têm elementos que possam tornar-se em outros seres. É costume chamar-lhes formas puras, para os distinguir do ato puro, em absoluto, em que nem mesmo há composição de existência e essência. Mas a palavra forma não é aqui tomada no seu sentido próprio; é preciso não o esquecer, para evitar o perigo de se olharem as formas propriamente ditas como

verdadeiros seres imateriais, associados, simplesmente, a uma matéria, à qual não sejam intrinsecamente unidos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. Os universais.

Vejamos agora a aplicação à ordem lógica da teoria da potência e do ato. Pelos caracteres comuns que apresentam, verifica-se que os seres formam diversos agrupamentos, determinados cada um pela existência dum certo número de características. Desses agrupamentos, os mais particularizados, isto é, os que compreendem todos os seres cuja essência é idêntica, e só esses, são o que em metafísica se chamam espécies; os homens, por exemplo, constituem uma espécie. Os outros são gêneros, próximos (os mais particulares), ou remotos (os mais gerais). Não confundir estas noções com os gêneros e espécies biológicas, embora, como é óbvio, haja analogia entre o significado com que os termos são tomados na biologia e na metafísica; os gêneros e espécies biológicas são simples escalões, fixados de forma mais ou menos arbitrária, das classificações adotadas.

Na noção dum gênero existem em potência, logicamente, as de todas as espécies que pode compreender. Como elemento determinador, há a diferença específica, isto é, a característica que distingue uma espécie de todas as outras do mesmo gênero. O mesmo acontece com os gêneros mais próximos em relação aos mais remotos; as diferenças são então genéricas.

Conhecemos um ser, na medida em que somos capazes de o conhecer, quando sabemos a espécie a que pertence, e podemos dar a sua definição essencial, isto é, a indicação do gênero próximo em que se filia (e, sucessivamente, dos mais remotos), e da diferença específica que a particulariza. Assim, sabemos, por exemplo, que o homem é um animal racional. Pertence ao gênero animal, por ser vivo e dotado de sensibilidade; e distingue-se dos outros animais por ser capaz de raciocinar. Mas, da maior parte dos seres materiais, não sabemos dar uma definição essencial como esta; temos de nos contentar com a definição descritiva, simples enumeração dos seus caracteres extrínsecos. E até, em muitos casos, é difícil, senão impossível, determinar com precisão onde está a espécie, distinguindo-a dos gêneros por um lado, das simples variedades por outro.

Note-se que, mesmo conhecida a definição essencial dum ser, não temos dele conhecimento exaustivo. A riqueza do ser excede a

nossa capacidade. Não conhecemos as coisas senão de fora para dentro; falta-nos o seu conhecimento íntimo, total. Sabemos que um objeto pertence a uma certa espécie ou a um certo gênero pelos caracteres que possui; sabemos, por exemplo, que é material, vivo, sensível. Mas não conhecemos a espécie diretamente, pela intuição da essência; só a conhecemos pela quiddidade que a exprime. Assim, definimos o homem como animal racional. Mas quem poderá afirmar que era impossível a existência de outros animais racionais, diferentes do homem? E, se os houvesse, como distingui-los do homem, essencialmente? Por outro lado, se um animal racional tem, necessariamente, de apresentar os caracteres da espécie humana, quem poderá dizer porquê? O exemplo mostra que o nosso conhecimento, mesmo quando atinge a essência de um ser, não a atinge na sua plenitude. É progressivo, e por isso imperfeito; é analítico por natureza, e a suprema síntese fica-lhe inacessível.

Mas o fato de não conseguirmos tudo não deve fazer-nos esquecer que conseguimos alguma coisa. O nosso conhecimento é incompleto: não deixa por isso de ser verdadeiro, quando é acompanhado da consciência da sua imperfeição. Se não nos enganamos ao interpretar a experiência, a coisa em que pensamos apresenta, realmente, as notas por causa das quais a incluímos numa dada espécie e num dado gênero. É quanto basta para sabermos alguma coisa do que ela é, do que é realmente, e não só do que é no nosso espírito.

Gêneros e espécies são os chamados universais. Já atrás aponte a solução tomista da questão da sua existência real. Cada espécie, cada gênero, caracteriza-se por um certo conjunto de notas ou particularidades. Esse conjunto existe realmente, em todos os indivíduos que pertencem à espécie ou ao gênero considerado. Mas não existe isoladamente; existe associado a outras notas, essenciais ou acidentais. No mundo real, portanto, os universais não existem na sua universalidade, como na inteligência, mas realizados, concretamente, nos indivíduos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. *Substância e acidentes.*

A divisão em ato e potência afeta o ser, como disse, em todas as suas modalidades. Passemos agora ao estudo dessas modalidades, isto é, das diferentes maneiras por que o ser se manifesta.

Vejamos, em primeiro lugar, os seres propriamente ditos, os seres autônomos, que existem em si mesmos, e por si mesmos, o que não quer dizer que existam de per si. Designam-se por substâncias. São os seres cuja lei própria, cuja essência, não exige que existam noutra ser, a que simplesmente acrescentem uma nova determinação. Serão substâncias, por exemplo, um homem, um animal, uma planta, um metal. Só as substâncias existem, na plenitude do termo, e é nelas que pensamos instintivamente quando falamos em seres.

Mas nem todos os seres são substâncias; há outras maneiras de ser: as das determinações secundárias das substâncias. Essas são os acidentes, menos seres do que seres doutro ser, seres cuja essência exige que existam numa substância, a que, para usar o termo exato, são inerentes. Como exemplos, podem dar-se as qualidades, as dimensões, etc.

Os acidentes são, para a substância, atos secundários; a substância desempenha, para com eles, o papel de potência.

A noção de substância corresponde, no tomismo, ao númeno de Kant, mas sem a obsessão de não sei que propriedades encobertas, verdadeiros acidentes ocultos sob os acidentes que podemos conhecer, que é característica do Kantismo. Os acidentes que conhecemos exigem a existência duma substância que os suporte, digamos assim. Não são como que uma casca, que encubra a substância e a oculte aos nossos olhos; são as determinações secundárias da substância. Não podemos afirmar que a substância não tenha outros acidentes que não conhecemos; mas, pelos acidentes, alguma coisa conhecemos verdadeiramente da substância, que eles exprimem, não escondem. À substância compete existir e servir de sujeito aos acidentes; quando conhecemos um acidente, sabemos que a substância que afeta existe, e apresenta esse acidente pelo menos; o conhecimento que dela conseguimos assim, se é indireto e incompleto, não deixa de

ser verdadeiro, como acima fiz notar acerca dum caso análogo.

Nos seres materiais, chama-se forma substancial aquela que determina a substância que uma dada porção de matéria constitui; a que se une diretamente à matéria-prima, e confere a existência ao corpo considerado, visto que só à substância compete propriamente existir. São formas acidentais as que acrescentam à substância as suas determinações secundárias. Num dado ser não pode haver senão uma forma substancial, é claro; a mesma matéria não pode constituir simultaneamente dois seres materiais, com leis próprias diferentes. As formas acidentais, pelo contrário, são tantas quantas as particularidades que apresenta o ser considerado.

É muitas vezes difícil distinguir, na prática, o que é forma substancial do que é forma accidental. À metafísica só interessa, nesses casos, saber que há formas substanciais, sejam ou não aquelas que a experiência parece indicar. Com efeito, precisando as formas acidentais, por definição, de ter por suporte uma forma substancial, e não sendo possível remontar ao infinito, como disse acima, é necessário chegar sempre a uma forma substancial, sob pena de termos de negar a existência do ser de que tratamos.

A matéria-prima, a que já chegámos como elemento constituinte exigido pela essência dos seres materiais, aparece-nos também como substrato permanente e necessário da evolução universal. Nós vemos que os corpos se transformam uns nos outros. É claro, por exemplo, o caso da assimilação dum alimento por um ser vivo, ou o da decomposição dum cadáver depois da morte. Ora, a transformação exige que alguma coisa do primeiro corpo passe para o segundo. Se é completa, substancial, como nos exemplos que apontei, só transita dum para o outro corpo a matéria despida de qualquer forma, a matéria-prima da metafísica.

Como conseqüência, devemos concluir que as formas puras não podem transformar-se substancialmente. Podem adquirir ou perder certas determinações acidentais; mas, como substâncias, existem, ou não existem. Não há nelas nada que possa passar para uma substância diversa.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. As categorias.

Entre as maneiras de ser dos diversos acidentes há diferenças profundas. Por isso Aristóteles, quando deu o nome de categorias às modalidades mais gerais do ser (que também se designam pela palavra latina correspondente, predicamentos), fez da substância a primeira, e agrupou os acidentes nas restantes. Aristóteles distingue dez predicamentos, dez gêneros supremos, irreduzíveis uns aos outros. Só são realmente importantes os oito primeiros substância, qualidade, quantidade, relação, ação, paixão, lugar e tempo.

Da substância já falei suficientemente. O predicamento qualidade compreende tudo o que determina um ser em si mesmo, em razão da forma, e independentemente dos outros seres; são qualidades, por exemplo, as disposições estáveis e passageiras, as propriedades, as faculdades de agir desta ou daquela maneira, a configuração, etc. A quantidade inclui as noções de número e extensão. Relação é o que estabelece a ordem entre dois ou mais seres; pode ser de razão, se, na realidade, não afeta em nada esses seres, e só existe no nosso espírito (como, por exemplo, uma relação de igualdade), ou real, quando os seres que liga são realmente afetados por ela (como acontece na relação de causalidade) [39]. Pode ainda ser unilateral, quando só afecta realmente um dos seus termos; tem então no outro, simplesmente, um fundamento de razão; é o caso da relação da pessoa que conhece para o objeto conhecido: o conhecimento depende do objeto, o objeto em nada é afetado pelo fato de o conhecerem. A palavra ação, como nome de categoria, tem sensivelmente o seu significado habitual; é o ato pelo qual um ser causa, noutro ser, uma modificação. Paixão pelo contrário, toma-se aqui no significado pouco usual, mas etimológico, de passividade, e designa a modificação causada, no segundo ser, pela ação do primeiro. São de lugar todas as determinações que se referem à posição que um ser ocupa entre os restantes; são de tempo as que se referem ao momento em que se considera um ser em evolução.

Os dois predicamentos de menor importância são o hábito (no sentido de vestuário), que trata da maneira como um ser se apresenta revestido ou equipado, e o estado (em latim situs), que se refere à posição relativa das suas partes.

A dificuldade que temos em imaginar os acidentes leva-nos a

substancializá-los de certa maneira, pensando neles como se fossem pequenas substâncias, destacadas da substância que qualificam. Numa relação, por exemplo, temos tendência a ver uma coisa, um objeto, que prende os dois termos um ao outro. É um erro. Acidentes e substância são modalidades do ser distintas. É aqui ou nunca a ocasião de nos lembrarmos da analogia do ser. A relação, por exemplo, existe, mas como relação; é relação, não substância. Como S. Tomás acentua numa frase luminosa: "À relação, como relação, não compete ser alguma coisa, mas simplesmente ser para alguma coisa. O ser, na realidade, alguma coisa, vem-lhe daquilo a que está inerente [40]". O mesmo se dá com os outros acidentes; são, existem, como acidentes; são o que as suas essências exigem que sejam. A sua maneira de ser é irreduzível à da substância. A diferença é tão profunda que, como havemos de ver mais adiante, a Criação só se refere propriamente às substâncias; os acidentes dizem-se antes concriados, para significar que as substâncias não foram criadas amorfas (digamos assim), mas plenamente determinadas por eles.

Uma última observação. Não devemos olhar o ser como um gênero, o mais geral de todos, de que sejam subgêneros as categorias e depois os gêneros cada vez mais próximos, e espécies as essências. Como já disse, uma espécie é determinada por uma característica que se acrescenta às que qualificam o gênero. Ora, para subdividir o ser, não temos nada que não seja ser também. A divisão em categorias corresponde a modalidades do ser distintas entre si; é divisão intrínseca, não extrínseca. Ressalvada a analogia, cada ser é ser pela totalidade do que o constitui, e não só por um conjunto de notas capaz de caracterizar um gênero. Exprime-se isso dizendo que o ser é um transcendental, isto é, uma noção mais vasta do que todas as divisões que o particularizam.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



8. O indivíduo.

Uma substância, destacada das outras substâncias da mesma espécie, e considerada separadamente delas, é o que se chama um indivíduo. Dão-se-lhe também os nomes, em metafísica, de sujeito, e suposto ou hipóstase. Pensamos em indivíduos, por exemplo, quando consideramos, não uma roseira, mas esta roseira; quando nos referimos, não a um cão qualquer, mas a um certo e determinado cão. No caso particular dos seres inteligentes, dá-se ao indivíduo o nome de pessoa; a personalidade é portanto uma individualidade consciente de si mesma. Nesses seres, no homem, por exemplo, o indivíduo e a pessoa correspondem à mesma realidade; mas a individualidade atinge-a no que tem de comum com todos os seres, a personalidade no que a dignifica, no que a singulariza entre as outras.

Qual é o principio de individuação? Ou seja: que é que distingue uns dos outros os indivíduos duma mesma espécie? Não pode ser a forma; porque, sendo da mesma espécie, é idêntica a essência de todos, como já disse, e a forma substancial é precisamente aquilo pelo qual a matéria dum corpo realiza a sua essência. Também não podem ser as formas acidentais; a igualdade dos acidentes não impede a distinção dos indivíduos. Dois homens, dois gêmeos, por exemplo, iguais em todos os pormenores, não passariam por isso a ser um homem só. E não se argumente com a diversidade das posições dum e doutro; o não poderem ocupar ambos o mesmo lugar vem unicamente de serem constituídos de porções diferentes de matéria.

O principio da individuação só pode portanto ser a matéria, e facilmente se vê que o é de fato. Consideremos umas poucas de esferas. A forma é idêntica em todas; se pensarmos na essência da esfera, abstraindo da matéria e das determinações que dela provêm (dimensões, posição), temos a esfera, com todas as suas propriedades, mas não individuada. Se podemos fazer várias esferas, é porque uma é feita desta porção de marfim ou de madeira, outra daquela. A mesma essência realiza-se em várias porções de matéria; e é a distinção dessas porções que distingue entre si as esferas assim obtidas.

Da mesma maneira, o que distingue as substâncias materiais é a

matéria-prima que as constitui. O que não exclui a possibilidade da matéria se renovar, como acontece por exemplo nos seres vivos, devido à assimilação dos alimentos e à eliminação do que o organismo rejeita. É sempre verdade que, em cada momento, a porção de matéria que constitui uma substância é distinta da de qualquer outra.

A matéria-prima já nos tinha aparecido como elemento potencial da constituição dos seres materiais, e como substrato da evolução substancial. Aparece-nos agora numa terceira função, fundamental também: a de distinguir os indivíduos pertencentes à mesma espécie.

Os acidentes não precisam de princípio próprio de individuação; individualizam-nos as substâncias a que são inerentes.

Do que disse sobre a função da matéria na individuação resulta que, entre os seres imateriais, não pode haver senão um indivíduo em cada espécie. Os indivíduos imateriais não são só diversos; são diferentes. Voltarei a este assunto quando falar dos Anjos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. Os transcendentais.

A noção de ser, que abrange tudo, é muito rica, e excede a capacidade da nossa inteligência. Desdobramo-la por isso em várias, considerando no ser um aspecto de preferência aos outros, encarando-o só por um certo lado. As noções assim obtidas, idênticas no fundo, dizem-se, como o próprio ser, transcendentais. As principais são a unidade, a verdade, o bem, a beleza; unidade transcendental, beleza transcendental, etc., para se distinguirem de noções habituais a que se dão os mesmos nomes.

Suponhamos um grupo de coisas que nada liga na realidade; só as une o fato de as considerarmos em conjunto. Esse grupo só tem unidade no nosso espírito; mas também, como grupo, só existe no nosso espírito. Suponhamos, pelo contrário, que algum laço liga essas coisas, na realidade. No plano em que existe esse laço, o grupo tem unidade real; mas nesse plano, também, tem existência real como grupo. O mesmo se dá em todos os casos. Podemos portanto dizer que um ser existe na medida em que é uno, e pelo aspecto segundo o qual participa da unidade. Unidade e ser são noções idênticas.

Consideremos agora o ser como susceptível de ser conhecido. Vemos que, em absoluto, é conhecível na medida em que é. Pode o conhecimento ser limitado pela capacidade da inteligência que conhece; mas, do lado do objeto conhecido, só aquilo que é limita o que dele se pode saber. Por ser a verdade a correspondência entre o conhecimento e o objeto conhecido, chama-se a esta cognoscibilidade verdade transcendental ou ontológica; é, como se vê, idêntica ao ser. Veremos mais adiante que só a inteligência divina conhece exhaustivamente os seres, que causa, e de que não depende; veremos então que a verdade transcendental também pode definir-se como a correspondência exata entre os seres e o conhecimento que Deus deles tem.

O ser não é só conhecível, é amável, no sentido etimológico da palavra, desejável, isto é, capaz de provocar uma tendência que o procure. E só o ser é desejável, apesar de poder parecer o contrário a quem olhe as coisas superficialmente. De fato, o não-ser nunca é desejado por si mesmo; o que se procura é sempre um ser: o suicida, por exemplo, recusando a vida, procura o descanso, que

julga encontrar assim. Ora o bem, - o bem ontológico, do bem moral falaremos mais tarde-, é aquilo que pode ser desejado, dando ao termo toda a generalidade com que o tomei. Em absoluto, pondo de parte as limitações que podem provir daquele que deseja, um ser é desejável na medida em que é. O bem e o ser são portanto noções convertíveis.

Conhecida a verdade dum ser, nós, que somos seres também, sentimos a harmonia íntima que há entre nós e ele; ouvimos o eco que esse ser encontra em nós; por outras palavras, ele diz-nos qualquer coisa; e nós achamo-lo belo. Diziam os escolásticos que "a beleza é o esplendor da verdade[41]". A beleza tomada em si mesma, a beleza transcendental, é portanto idêntica à verdade, ao bem, ao ser. É fato que há coisas belas que são más; mas nunca é sob o mesmo aspecto. Por aquilo que uma coisa tem de bom, é bela; pelo que tem de belo é boa.

Não devemos esquecer nunca que os transcendentais são desdobramentos da noção de ser, a que não acrescentam nada. São o ser contrastado com o que pertence aos outros seres; posto em relação com a inteligência e a vontade; olhado no que se harmoniza com o mais íntimo da nossa natureza. São o ser trasbordando dos quadros estreitos e rígidos em que o pensamento o quereria encerrar, e revelando-se-nos bondade, beleza e bem.

Idênticos ao ser, os transcendentais realizam-se, como ele, por analogia. Cada ser é à sua maneira; por isso mesmo, é bom, belo, verdadeiro e uno, à sua maneira também. Um homem é bom, por exemplo, como homem; um animal, como animal; um ser inanimado, como ser inanimado. Em todos os seres há bem; mas há bem conforme com o que eles são. O mesmo acontece com os outros transcendentais.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. Ser real e ser de razão.

E assim fica visto, rapidamente, o essencial duma ontologia, que não é mais, afinal, do que desenvolvimento e análise da noção basilar, primária, do ser, com adoção duma nomenclatura apropriada. Falou-se da composição de ato e potência, que se manifesta nas distinções de essência e existência e de forma e matéria. Estudaram-se as modalidades gerais segundo as quais o ser se realiza analogicamente, as categorias, e depois a distinção em gêneros, espécies e indivíduos. Mencionaram-se os transcendentais, noções em que desdobramos a de ser, considerando nela uma faceta de preferência às outras. Resta falar de certas noções que não correspondem, na realidade exterior, a nenhum ser, mas com as quais teremos de lidar mais adiante.

Toda a noção, como noção, é um ser; é idéia, existente na inteligência que a pensa. É ser de razão. Mas pode corresponder a um ser real, isto é, existente fora da inteligência; ou pode não lhe corresponder nenhum ser real, o que não quer dizer que seja errada, visto que só o seria se fosse acompanhada da convicção de que essa correspondência existia.

O primeiro é o caso das quiddidades dos seres reais, isto é, das suas essências abstratas, consideradas independentemente da sua existência.

O segundo é o caso das quiddidades dos seres simplesmente possíveis, isto é, das essências a que falta o ato de existência, e que por isso mesmo são abstratas e só abstratas. Enquanto esses seres não existem, e alguns podem não chegar nunca a existir, são noções que não correspondem a nenhuma realidade. A idéia que um arquitecto tem duma construção coerente, ainda em projeto, serve de exemplo de noção dum ser possível.

O segundo é o caso, também, das noções a que não corresponde nem pode corresponder nenhum ser real, por não exprimirem nenhuma essência. São assim os universais, gêneros e espécies, se os tomarmos com o seu carácter de universalidade; já vimos que, na realidade, só existem individuados. São assim ainda muitas noções utilizadas pela lógica: sujeito, predicado, etc.

Também são seres de razão as noções negativas, como a privação e a negação. A privação tem, como as anteriores, um fundamento na realidade, mas não corresponde a um ser real. O que existe não é ela, mas um ser privado duma perfeição que lhe compete. O nosso pensamento decompõe a noção desse ser em duas: a do ser perfeito, e a da perfeição que lhe falta, esta a subtrair da primeira, como privação. Quando pensamos num homem a quem falta um braço, por exemplo, o nosso espírito distingue duas noções: a do homem completo, com ambos os braços, e a da privação do braço que lhe falta. Logo se vê que a segunda não pode corresponder a nada de real, senão conjugada com a primeira.

A idéia da negação, do nada, do não-ser, nem mesmo tem fundamento em qualquer ser que exista ou possa existir na realidade. É devida a que a nossa inteligência, feita para o ser, tem de recorrer aqui a uma ficção, e de emprestar ao não-ser certos aspectos dum ser, sem, aliás, lhe atribuir existência, se raciocina bem.

Quanto ao absurdo, isto é, ao que se contradiz a si mesmo, não é sequer um ser de razão. Podemos falar dele, não prestando atenção ao que a palavra significa; mas não podemos pensar nele, a não ser de forma muito superficial, porque não dá lugar a uma noção consistente. Pensar num círculo quadrado, por exemplo, é impossível; logo que queremos aprofundar a idéia a que demos esse nome, vemos que ela nem como idéia pode existir.

Note-se que o verbo ser, empregado quando se fala de seres de razão que sabemos não poderem existir realmente, não corresponde a qualquer atribuição de existência. É uma simples cópula verbal. Quando dizemos, por exemplo, que o não-ser é o contrário do ser, sabemos bem que, na realidade, o não-ser não é, não pode ser. Queremos dizer, unicamente, que tanto vale falar do não-ser como do contrário do ser; que as duas noções são equivalentes.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



B. As Causas.

11. O princípio de razão de ser.

O princípio de inteligibilidade resulta da intuição do ser, no seu aspecto de verdade transcendental. Dele deriva o princípio de razão de ser ou de razão suficiente, que nos diz que tudo quanto existe tem uma razão de ser. Ou não pode deixar de existir, ou, se pode, por algum motivo existe. A razão de ser pode portanto ser interna ou externa. Pode consistir na própria essência do ser: é o caso do ato puro. Ou pode provir doutros seres ou elementos de ser distintos do ser considerado, e preexistentes. Esses seres ou elementos são então as suas causas.

Há vários gêneros de causas. Torna-se necessário o seu estudo, como conclusão do estudo do ser.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. As causas intrínsecas.

Como causas dum ser material, devemos apontar primeiro a sua forma e a sua matéria. São causas intrínsecas, porque se unem para originar esse ser, e ficam a fazer parte dele como elementos constituintes.

A matéria é causa. Causa passiva, evidentemente; mas causa, visto que sem uma matéria preexistente não se pode produzir nenhum ser material, a não ser por criação. É, segundo a designação de Aristóteles, a causa material.

A forma, substancial ou accidental, é causa também; é causa formal. Como já disse, a forma é o principio pelo qual a matéria constitui aquele ser, a lei que a obriga a exprimir por aquela modalidade, e não por outra, a sua potencialidade. É portanto indispensável à existência do ser: é causa intrínseca.

Como já vimos, se o agente que produz o objeto considerado é inteligente, a forma preexiste nele como idéia; tem então o nome de causa exemplar. Mas, mesmo que ele não seja inteligente, a forma tem de existir de qualquer maneira no agente que a imprime à matéria, visto que ninguém dá o que não tem. Pode ser a própria forma do agente, que assim se reproduz; é o caso do corpo quente que comunica o seu calor a outro. Ou pode a forma do agente conter de maneira mais elevada, mais geral, todas as perfeições da forma que imprime; contê-la virtualmente, como se diz. É o caso do agente inteligente, que tem no seu intelecto com que produzir os exemplares de tudo o que pode fazer; é o caso, ainda, de muitos agentes naturais, por exemplo do Sol, que, de maneiras muito diversas, move tantos seres com a energia que irradia.

Na matéria, considerada em si mesma, pura, a forma, como já se viu atrás, existe em potência.

Analogamente ao que acontece nas substâncias materiais, há em muitas coisas que não são substâncias um elemento que faz de matéria, um elemento potencial, preexistente, que é a sua causa material, e outro elemento atual, determinador, que é a sua causa formal. Em sentido lato, há matéria e forma num discurso, numa ciência, numa demonstração, numa associação. Pode tirar-se um

exemplo duma anedota de Mark Twain. O grande humorista americano, depois de ter ouvido um pregador de nome, foi felicitá-lo pelo sermão; "mas", disse, "tenho um livro em minha casa onde ele vem, palavra por palavra". Calcula-se a atrapalhão do pregador, que se apressou a afirmar que o seu sermão era original, e não podia compreender que se desse tal coisa. Mark Twain insistiu, e ofereceu-se para lhe mostrar o livro. "Mas que livro é esse?" a acabou por perguntar o pregador; "é o dicionário", respondeu Mark Twain. Está aqui posta em relevo, claramente, a distinção entre causa material e causa formal. A causa material, o que servia de matéria, neste caso as palavras, vinha de fato no dicionário; mas a forma, o elemento inteligível, a causa formal, não vinha; e por isso não era lícito, a não ser como graça, dizer que vinha lá o sermão, constituído por aquelas palavras dispostas de maneira a realizarem aquela idéia.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



13. A causa eficiente.

Quanto ao agente de que falamos acima, é a causa eficiente, ou simplesmente a causa, do efeito considerado. É a seu respeito que se formula o princípio de causalidade todo o ser que não existe por essência tem uma causa eficiente. Este princípio é um caso particular do de razão de ser; é o princípio de razão de ser aplicado às coisas que, por essência, podem não existir. A causa eficiente é uma causa extrínseca, isto é, que permanece distinta do objeto que origina. Que é necessária vê-se facilmente: a matéria, elemento potencial, não pode imprimir a si mesma uma forma, visto que ninguém age senão na medida em que é ato. Tem portanto um ser em ato de extrair essa forma da potencialidade da matéria; esse ser é a causa eficiente [42].

A causa eficiente é um ser, ou vários, não um princípio ou elemento de ser. Não se deve esquecer isto; porque, na linguagem corrente, faz-se grande confusão a este respeito. Diz-se, por exemplo, que os astros descrevem órbitas elípticas por causa da lei da gravitação universal. Essa lei não é a causa eficiente; é a causa formal. É o elemento formal do fenômeno que se considera; só nesse sentido se pode entender a expressão. A causa eficiente são os outros astros, cuja ação encurva a trajetória do primeiro.

A causa eficiente cuja forma é idêntica à que imprime no ser a que dá origem diz-se unívoca; aquela em que essa forma existe virtualmente, como que absorvida numa forma de ordem mais elevada, chama-se análoga. Podemos dizer, por exemplo, que o Sol, pela energia que irradia, é causa eficiente análoga de grande parte dos fenômenos que se dão na Terra.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. A causa final.

Há ainda a causa final, a que Aristóteles chama a "causa das causas".

Uma causa inteligente, antes de agir, escolhe o efeito que quer produzir, o fim da sua ação, e ordena os seus atos para a obtenção desse fim. Há aqui um caso de finalidade consciente; e é nesse sentido que se costuma tomar a palavra na linguagem corrente.

As causas não-inteligentes não conhecem, evidentemente, o efeito a que tende a sua ação. No entanto, esse efeito não é qualquer. É determinado pela natureza da causa. Se outras causas não intervierem, o efeito duma causa, em circunstâncias idênticas, é sempre o mesmo. A essa determinação da causa para um efeito que desconhece, mas que resulta, naturalmente, da sua ação, chama-se finalidade natural.

Temos aqui que nos precaver contra um antropocentrismo muito grosseiro, que me lembra a afirmação, feita por uma criança, de que as galinhas põem ovos para nós os comermos. Não. As galinhas não põem ovos para nós os comermos, nem as árvores têm folhas para nos darem sombra. Como veremos mais adiante, a visão tomista do Universo tem outra largueza. Parece, no entanto, difícil negar que a árvore está determinada a produzir a semente, e esta a dar origem a outra árvore.

Também não devemos cair no antropomorfismo, e imaginar nas coisas uma vontade como a nossa. A causa natural, que não conhece fins, age duma certa maneira, porque é da sua natureza agir assim. A sua causalidade eficiente resulta duma determinação da sua natureza. Como S. Tomás esclarece, não há nas coisas insensíveis nada que as incline para um fim, mas simplesmente uma inclinação para esse fim [43]. Com estas duas ressalvas, fica-se a compreender o que queremos dizer com a finalidade natural.

Nesse sentido entendemos o princípio de finalidade todo o agente age para um fim. Não há nele sombra de atribuição de consciência às causas naturais. Há o simples reconhecimento dum fato, que os tomistas exprimem em diferentes fórmulas, modernas ou clássicas: "o ser é dinamogênico", por exemplo, ou "o bem é difusivo de per

si". Se procurarmos um conceito de finalidade que inclua, como casos particulares, a finalidade consciente e a finalidade natural, não é difícil ver que, das duas formas de finalidade, a mais geral, a que se pode estender até abranger a outra, é a segunda. Realmente nós escolhemos os fins para que tendem os nossos atos, e os meios a empregar. Mas o impulso que nos leva a agir, duma maneira ou doutra, não é inteligente; é natural, tão natural como o que provoca as atividades vitais independentes da vontade, a digestão dos alimentos, por exemplo, ou a circulação do sangue. E esse impulso leva-nos a agir inteligentemente, portanto de acordo com a nossa natureza, como qualquer outro agente. É assim a primeira forma de finalidade que, na natureza, pode ser reconduzida à segunda.

Na próxima lição veremos que a coerência das finalidades naturais nos revela, na sua origem, uma inteligência que transcende a natureza. No extremo desta análise, surge portanto um alargamento súbito do nosso campo de visão, como a quem subiu trabalhosamente um monte aparecem, do alto, horizontes afastados. O mesmo se dá qualquer que seja o lado por que se aprofunda a noção do ser.

Nas perspectivas que assim revela, e que infelizmente não pode, seguir até ao fim, é que está a beleza profunda da filosofia. E por causa delas que eu pude falar do misticismo filosófico de Platão, que não falta de todo em Aristóteles, apesar do seu modo mais frio, e nos aparece em S. Tomás sublimado pelo espírito cristão. É por isso que a filosofia, ciência do ser, se pode chamar também, com absoluta verdade, o poema do ser.

Mas para compreendermos essa beleza temos de ir direitos à sua fonte. Não podemos parar no caminho, a entretermo-nos com palavras. Devemos perseguir o ser, ansiosamente. Passemos, portanto, adiante.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. As causas acidentais.

Para concluir, resta dizer duas palavras das causas acidentais, que estão por assim dizer fora do quadro que tracei até aqui.

Eu disse que a causa eficiente, se não interviessem outras causas, produzia um efeito determinado. Intervindo outras causas, pode ficar privada do seu efeito, total ou parcialmente; no segundo caso, o efeito produzido é muito diferente do que seria sem o encontro das duas causas, e diz-se causado acidentalmente.

Quando os seres ou acontecimentos dum dado conjunto estão encadeados de maneira que cada um é a causa, eficiente do seguinte, o conjunto chama-se uma série causal. Corresponde-lhe, na ordem da causalidade final, uma série ordenada em sentido inverso; realmente, se o primeiro ser está determinado a produzir o segundo, o segundo o terceiro, e assim por diante, devemos dizer que está determinado a produzir o último, que é portanto o fim de toda a série. Quando duas ou mais séries causais convergem, o efeito pode diferir totalmente daquele a que cada uma delas estava ordenada; as séries funcionam como causas acidentais, e a determinação do efeito é devida ao acaso do encontro; devendo no entanto ficar bem claro que tudo quanto no efeito há de positivo, de real, de ser, é devido à ação das causas que para ele concorreram, e não do acaso. Assim, se uma causa, por causa da interferência acidental doutras causas, produz só parte do seu efeito, o ser só parte é devido ao acaso, mas essa parte é produzida pela causa considerada.

Suponhamos, por exemplo, o caso da roleta. O número em que pára a bola depende da posição da roleta quando a puseram em movimento, do impulso que lhe foi dado, da velocidade e da direção do impulso dado à bola, do atrito da roda no eixo, e de vários outros factores não relacionados entre si. É portanto obra do acaso, onde, apesar de intervir um agente inteligente, não há finalidade, nem causalidade senão acidental [\[44\]](#).

Em maior ou menor escala, o acaso é a regra dos fenômenos do mundo material. Não que não haja séries de causas eficientes, e as séries correlativas de causas finais. Mas a matéria dá constantemente origem a encontros de séries causais, e a efeitos

acidentais; e é nisso, como disse, que consiste o acaso. Realmente, uma causa que atua sobre a matéria não a encontra informe, nua; já vimos que ela não pode existir nesse estado. Encontra-a dotada duma forma que outra causa lhe imprimiu. E essa predisposição da matéria influi no efeito obtido, que assim nunca é devido a uma causa só, mas a muitas, praticamente a uma infinidade, embora muitas vezes a influência duma seja preponderante. Assim se explica, por exemplo, a geração dos monstros; eles não correspondem a nenhuma finalidade natural; os meios de que a natureza se serve para produzir os seres normais são frustrados dos seus efeitos, em parte, pela intervenção de qualquer deficiência orgânica, mesmo passageira, devida a uma causa estranha.

Note-se que, para haver verdadeiramente causalidade acidental, é preciso que as séries causais que interferem não entronquem todas numa única causa da mesma ordem, porque então o efeito estaria incluído na finalidade dessa causa comum. Mas não é esse o caso do Universo em que vivemos. Mesmo considerando só os agentes naturais, nada permite supor que as séries causais dependam todas duma só, isto é, que todos os fenômenos físico-químicos sejam regidos por uma única lei. E mais claro se torna o fato se olharmos também aos agentes livres e inteligentes; é certo que o que os leva a agir é um impulso natural; mas a direção da sua atividade escolhem-na eles, e, na série causal que se segue, a sua ação corresponde a um começo absoluto. As séries causais iniciadas por um agente livre não podem derivar de qualquer outra série causal. Por um motivo e outro, há portanto em todos os fatos em que intervém a matéria uma dose de acaso.

A existência de uma causa universal, única, transcendente ao Universo, de Deus, enfim, de quem falaremos na próxima lição, não altera em nada o que deixo dito. Deus criou a natureza, com as distinções dos seres que a compõem, com a liberdade e a determinação, a finalidade e o acaso. Não devemos olhá-lo como um elemento perturbador da ordem que ele mesmo fundou. Está fora e acima da natureza; é doutro plano; não é parte dela, nem pode pertencer, como elemento homogêneo, a nenhuma das séries causais criadas.

Não pode servir de argumento contra o acaso.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



VI. Deus.

A. Existência de Deus.

1. As cinco vias.

Chegamos agora ao ponto culminante da análise a que temos estado a proceder. Vamos tratar da auto-insuficiência do ser, da dependência essencial de todos os seres que conhecemos. Vamos estudar Deus, na medida em que as coisas que nos cercam no-lo podem dar a conhecer.

Poderei, nesta lição, cingir-me mais de perto às próprias palavras de S. Tomás. Os assuntos de que me ocupei na lição anterior foram tratados proficientemente por Aristóteles, e os textos em que S. Tomás os estuda, aliás com contribuições originais valiosíssimas, estão dispersos em muitas obras suas, as duas Sumas, os Comentários de Aristóteles, as Questões Disputadas, os Opúsculos, às vezes em referências de poucas linhas. No que se refere a Deus, a obra de Aristóteles, apesar de muito notável para o meio pagão em que ele viveu, é forçosamente incompleta. S. Tomás tratou este assunto em conjunto mais de uma vez, com forma acabada, ordenada e clara, e, na Suma Teológica, com uma concisão admirável. Não posso fazer melhor do que seguir, nas grandes linhas, a ordem que ele mesmo adoptou, embora desviando-me dela num ou noutro ponto, por conveniência de exposição.

Poderá demonstrar-se a existência de Deus? Com certeza. Não é possível uma demonstração a priori; essa, como o próprio nome indica, faz-se a partir do que é anterior por si mesmo, em absoluto; e, como nós não conhecemos a essência divina, não podemos concluir que lhe compete existir. Mas é possível a demonstração a posteriori, a partir do que, em absoluto, é posterior, mas é anterior, para nós, porque o conhecemos primeiro. Da existência do efeito, pode-se concluir a da causa.

A existência de Deus tem portanto de provar-se a partir da dos seres materiais, que conhecemos diretamente. A prova consiste em mostrar que, sem uma Causa transcendente, o mundo não pode

existir; e, visto que ele existe, que essa Causa existe também. S. Tomás fá-la por cinco caminhos diferentes, as cinco vias de S. Tomás, que, no total, não constituem cinco provas, mas uma só, em diversas modalidades.

Encontramos no mundo material, por exemplo, séries de causalidade eficiente e de causalidade final; e remontamos à fonte de que todas as causas recebem a eficiência e a determinação do efeito. Encontramos o ato, limitado pela potência que o recebe; e fazemo-lo depender do Ato Puro, que nada limita. Vemos essências que podem, ou não, existir; e mostramos que só podem receber a existência dum ser que exista necessariamente. Observamos no Universo o movimento, a mudança; e, a todo o movimento, damos por base o Imutável. Escolhemos assim, do que nos rodeia, alguns aspectos nossos conhecidos, que nos dão acesso à Causa universal; mas a prova, no fundo, é só uma: o efeito existe, logo, existe a causa.

▪ *Aterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. Deus, Motor imóvel.

"A primeira e a mais manifesta das vias", diz S. Tomás, "é a que parte do movimento [45]".

Realmente, a vida do Universo é uma perpétua evolução. Não há só o movimento local, que modifica as posições relativas dos corpos; há as mudanças qualitativas, substanciais, de que os fenômenos de assimilação e desassimilação, nos corpos vivos, são um exemplo frisante; e, no nosso próprio espírito, modificam-se os conhecimentos da inteligência e as disposições da vontade. Seres, qualidades, posições, determinações de toda a ordem, que existiam em potência, passam ao ato; e, reciprocamente, outros que existiam em ato voltam a existir só em potência. Ora, como já vimos, só um ser em ato pode fazer passar ao ato o que existe em potência; e, como nada pode estar simultaneamente, e sob o mesmo aspecto, em ato e em potência, já o vimos também, temos de concluir que a mudança dum ser é provocada por outro ser. O movimento, no sentido geral em que estamos a tomar a palavra, exige um motor.

Se esse motor, para mover o corpo anteriormente considerado, tem de mudar de qualquer forma, depende por sua vez doutro motor, e assim por diante. Não é possível remontar ao infinito, visto tratar-se de mudanças que têm todas de se realizar simultaneamente, na dependência umas das outras. Não é possível fechar o círculo, porque isso equivaleria, no fim de contas, a supor um corpo movendo-se a si mesmo, por intermédio doutros. A série começa portanto por um Primeiro Motor, que tem de ser imóvel.

Os seres vivos, que se movem a si mesmos, não constituem exceção ao que fica dito atrás. Neles, é sempre uma parte ou uma faculdade que move a outra, e o movimento da primeira, o primeiro impulso, exige um motor; estamos assim caídos no caso anterior.

Note-se bem: o Motor a que chegamos não é primeiro só pelo seu número de ordem dentro da série. O fato de ser imóvel distingue-o essencialmente de todos os outros, que têm de ser movidos para moverem. O primeiro Motor, por ser primeiro, não recebe nada de ninguém. Não é um motor entre outros, semelhante aos outros; é, tem de ser, diferente. Quando pensamos nas qualidades que a sua imobilidade pressupõe, compreendemos que estamos diante de

qualquer coisa para com a qual todo o respeito é pouco. Como Moisés no alto do Horeb, parece-nos ouvir a voz a dizer-nos: "Descalça as tuas sandálias, porque estás a pisar terreno sagrado [46]". Estamos diante de Deus.

Mais do que qualquer outra, esta prova presta-se a uma interpretação muito terra-a-terra, muito mecânica, digamos assim. Há o risco de olharmos o Mundo como um sistema de engrenagens, cada uma das quais transmite à seguinte o movimento que recebe. Não nego que, até S. Tomás, esta prova, devida a Aristóteles, tenha sido muitas vezes entendida assim, sob a influência, de mais a mais, da teoria das esferas, que Aristóteles defendia em astronomia. Mas S. Tomás, considerando no seu conjunto o problema da evolução, entrando em conta com todas as mudanças, de qualquer espécie que sejam, colocou a questão no seu verdadeiro campo, o da metafísica. É esse, na expressão de Sertillanges, "o golpe de gênio da Suma Teológica [47]".

S. Tomás admite o movimento natural. O motor, então, é quem dá a natureza ao corpo considerado: "O que faz que um corpo seja pesado", diz ele, "é que é o motor da sua queda [48]". Por este exemplo extremo se vê que, para que os astros descrevam as suas órbitas, esta prova não exige que lhes suponhamos aplicados como que propulsores. Eles têm o movimento que sabemos. Mas podiam ter outro, o que em mecânica se traduz pela necessidade de fixar a lei do movimento e as suas condições iniciais. É necessário que alguma causa lhes tenha determinado o movimento que os anima. Para o efeito da prova é essa causa o seu motor.

O principio de inércia, portanto, não briga em nada com a primeira via, entendida como deve ser. Também em nada a afeta o fato de considerarmos só os movimentos relativos dos corpos. Olhada na plenitude do seu significado metafísico, ela é bem, como disse S. Tomás, a primeira e a mais manifesta das vias.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



3. Deus, Primeira Causa.

Se em vez das mudanças das coisas considerarmos a sua existência, temos a segunda via. Os seres estão ligados uns aos outros pelos laços da causalidade eficiente; isto é, a existência duma coisa depende da de outra coisa, sem a qual a primeira não poderia existir. Se a existência dessa, por sua vez, depende da duma terceira, e assim sucessivamente, a existência de todas está dependente da duma Primeira Causa, que, para ser primeira, tem de ser Causa não-causada, e portanto transcendente às outras: Deus.

Como no caso anterior, não podemos aqui remontar ao infinito. A existência de cada termo da série está dependente da de todos os anteriores. Suprimido o primeiro, o Primeiro por essência, que existe sem causa, por si mesmo, suprimem-se todos os outros; e esses outros existem, o Mundo existe; logo, Deus existe.

Para o que se segue, é importante que fique bem compreendido qual a espécie de causas de que trata este argumento. Não interessam as causas da produção, mas as da existência, pelo menos da existência como causa; do que se trata não é de sucessão no tempo, mas de subordinação causal. Acerca dum homem, por exemplo, não importa o ele ter nascido doutro homem; porque a morte do pai não arrasta a do filho. Avô, pai, filho, são causas encadeadas no tempo, que se vão substituindo sucessivamente, sem que essa substituição altere a posição do problema. O que aqui interessa é a existência da humanidade em conjunto. E essa depende dos agentes naturais, das propriedades dos corpos que o ser vivo utiliza, alimentos que o sustentam, ar que respira, radiações que aproveita, das forças da natureza que convergem num organismo, de acordo com a lei própria da sua existência, e concorrem para a conservação da sua vida. A sua falta é que traria consigo, inevitavelmente, a desaparecimento da humanidade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. Deus, Ser necessário.

A terceira via considera a contingência das coisas. Como vimos, em todas as coisas que conhecemos, a essência é distinta da existência, o que quer dizer que, sem se contradizerem, elas podiam não existir. E, de fato, a existência de muitas tem um princípio e um fim que conhecemos. Se, nesse nascer e desaparecer das coisas, não houvesse nada de permanente, algum momento haveria em que nada existisse, e nada existiria também nos momentos posteriores, visto que o nada não pode originar coisa nenhuma. Alguma coisa portanto permanece, e se mantém, no seio da constante evolução.

Simplesmente, tudo o que se mantém, no mundo físico, seja a massa, seja a energia, seja o que for, podia também, sem contradição, não existir. É necessário por empréstimo, digamos. No mundo, tal como é, é necessário; mas não é necessário por si mesmo. Recebe doutro a sua necessidade. E como não podemos remontar ao infinito na série dos seres necessários que recebem doutro a sua necessidade, temos de chegar a um ser necessário por si mesmo, por essência; a um Ser cuja essência seja ser, existir; a Deus.

Esta prova resume-se a dizer que o existirem coisas cuja essência é distinta da existência pressupõe a existência dum Ser em que essência e existência se identifiquem.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. Deus, Supremo Ser.

A quarta via é platônica. A sua integração no conjunto das cinco vias mostra bem a harmonia da síntese feita por S. Tomás dos sistemas de Aristóteles e Platão.

Ao tratar do ser, falei dos transcendentais, perfeições que, como a verdade, a beleza, a unidade, a bondade, e outras muitas de menor importância, não são próprias a esta ou àquela espécie em particular, mas são gerais, acompanhando o ser em todas as suas manifestações, e realizando-se em todas, como ele, analogicamente, recortando-se como ele de acordo com as essências das coisas em que são recebidas. Os transcendentais encontram-se em tudo quanto existe, mas em grau diverso, nuns mais, noutros menos. Há portanto algum ser em que existem em grau supremo, e esse ser é o mesmo para todas, visto que, como dissemos, a verdade, o bem, e os outros transcendentais são desdobramentos da noção do ser, e existem no mesmo grau em que este existe.

Ora, assim como, nas vias anteriores, o primeiro termo das séries que consideramos não é só primeiro pelo seu número de ordem, mas, por ser primeiro, transcendente aos outros, também aqui a Perfeição Suprema não tem só um primado de categoria; é a fonte das perfeições dos outros seres. Realmente, se uma perfeição, que em si mesma nada limita, existe limitada num ser determinado, é porque é medida pela potência que a contém, pela essência do ser considerado. Num ser imperfeito há portanto a dualidade da potência, que fixa um termo à perfeição, e da perfeição em ato, que, visto nenhuma potência poder passar-se ao ato a si mesma, tem origem estranha. Como o fato se repete com todos os seres imperfeitos, e não podemos, aqui também, remontar ao infinito, as perfeições de todos têm de vir, no fim de contas, do Ser soberanamente perfeito, que não pode ser só o mais perfeito relativamente, mas é perfeito em absoluto, Perfeição ilimitada.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. Deus ordenador.

A quinta via é a prova de Deus pela ordem do Mundo. Já dissemos que a uma série de causas eficientes corresponde uma série de causas finais ordenada em sentido inverso. Alguns seres são conscientes e livres, e escolhem o fim para que tende a sua ação. Mas a grande maioria age sem conhecer o fim, de acordo simplesmente com a lei da sua natureza. No entanto, de tantas finalidades cegamente prosseguidas, resulta uma ordem admirável, em que cada um procura o que é melhor para a sua espécie, e as próprias deficiências de alguns são utilizadas para o maior bem do conjunto. A ordem do Mundo, resultante da ação de tantos seres diferentes, exige a existência duma Inteligência que trace a cada um as leis da sua atividade, e determine o fim para que cada um tende.

Note-se que a atividade dos seres inteligentes não fica posta à margem, nesta prova. É mais simples enunciá-la sem atender a eles; mas, na realidade, engloba-os também. As faculdades por que eles conhecem e escolhem o fim da sua ação são-lhes dadas pela natureza, sem intervenção sua, e em perfeita harmonia com as suas necessidades. A existência de seres livres e conscientes só confirma, portanto, que a natureza foi disposta por uma Inteligência ordenadora.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. O argumento ontológico.

Fica assim provada a existência de Deus, a partir das propriedades fundamentais do ser, e de fatos de que os sentidos nos dão conhecimento indubitável: a existência dos seres, a sua evolução, a sua desigual perfeição, a ordem em que se integram, a sua contingência; e se é verdade, como diz Descartes, que uma só prova basta, se for boa [49], é certo também que só há vantagem em analisar essa prova, e aplicá-la nas diversas modalidades que comporta.

A prova é a posteriori. Logo de entrada vimos que não podia deixar de o ser. No entanto, S. Anselmo julgou poder dar da existência de Deus uma prova a priori, em que, de resto, não fazia mais do que tornar explícita uma tendência latente, desde sempre, na escola platônica. E o argumento de S. Anselmo, mais ou menos "colorido", segundo a expressão de Scot [50], foi retomada por muitos filósofos depois dele: S. Boaventura, Duns Scot, Descartes, e, até certo ponto, Leibniz. Kant denunciou-o como sofisma. Mas já S. Tomás, muitos séculos antes, o tinha condenado em termos decisivos.

O argumento de S. Anselmo, também chamado argumento ontológico, reduz-se afinal ao seguinte: Deus é, por essência, um ser infinitamente perfeito. Ora a existência é uma perfeição. Está portanto incluída na essência divina, e é contraditório supor que não existe um ser cuja essência implica a existência.

S. Tomás combate o argumento ontológico antes mesmo de estudar a demonstrabilidade da existência de Deus. Encontra nesse argumento dois defeitos. O primeiro, secundário, é o de nada valer contra quem não entenda, pela palavra Deus, um ser infinitamente perfeito. O segundo é essencial; o de haver nele uma passagem ilegítima da ordem lógica para a ordem real. Quando pensarmos num ser perfeito, temos de fato de o pensar existente. Mas nós não conhecemos a essência de Deus tal como ela é na realidade, independentemente do nosso pensamento; sem uma base exterior à nossa inteligência, tomada no mundo real, não podemos portanto concluir nada a respeito da sua existência. A única coisa que é contraditória é supor um ser perfeito existente em potência. Um tal ser, se existe, existe necessariamente. A sua existência é evidente em si; mas não é evidente para nós, que, ao pensarmos numa

essência perfeita, não podemos ter a certeza de não estarmos a arquitetar uma quimera.

A contrapartida tomista ao argumento de S. Anselmo é a terceira via. Aí, a base real é a existência das coisas contingentes, que conhecemos pelos sentidos. Dela se conclui que o Ser existente por essência não é uma quimera, mas uma realidade indispensável à existência de todas as outras. A prova tomista "pelo contingente e pelo necessário [51]" é a posteriori como as restantes.

A posição de S. Tomás nesta questão é clara e firme, mas não deixa de ser delicada. O compreendê-la bem é pedra de toque duma boa compreensão de toda a estrutura da metafísica tomista.

▪ *Autorior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*



B. O que podemos conhecer de Deus.

8. O nosso conhecimento e Deus.

Que poderemos nós conhecer desse Deus que demonstramos existir? Não falo, visto estar a tratar de filosofia, dos conhecimentos supra-naturais, baseados na Revelação; falo só do conhecimento fundado nas nossas faculdades naturais. Poderão, estes dar-nos de Deus um conhecimento adequado, que nos permita compreendê-lo?

A compreensão dum objeto consiste no conhecimento da sua essência, e, para a nossa inteligência discursiva, em saber o que caracteriza a sua espécie, o gênero a que ela pertence, a diferença que a distingue das outras espécies do mesmo gênero. Ora Deus aparece-nos como fonte de todo o ser; não pode estar incluído em nenhuma das suas divisões. É transcendente a todas as coisas, tem de o ser, como vimos, para poder ser Primeiro, em absoluto. Está fora e acima das categorias, dos gêneros, das espécies. Está fora dos quadros segundo os quais se articula o nosso pensamento. Não podemos, por isso, ter a pretensão de o compreender. É, de resto, natural, que o perfeito exceda a capacidade duma inteligência limitada, imperfeita, como é a nossa.

S. Tomás não cai por isso na ilusão cartesiana de supor que se pode compreender a essência divina a ponto de deduzir dela as leis do mundo criado. Di-lo claramente, no trecho seguinte: "a nossa inteligência sabe o que uma coisa é [...] quando concebe, a respeito dessa coisa, uma forma inteligível que corresponde à sua natureza. Ora, segundo o que dissemos, tudo quanto a nossa inteligência concebe acerca de Deus não basta para o representar. Deus fica-nos sempre oculto, e, nesta vida, o supremo conhecimento que podemos ter dele é saber que excede todos os nossos pensamentos [52].

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



9. As nossas palavras e Deus.

Se não podemos compreender Deus, ainda menos podemos falar dele dando às palavras o sentido que têm quando se aplicam às coisas que nos cercam. As palavras são sinais dos conceitos, e os nossos conceitos são tirados do mundo em que vivemos. Se as tomarmos tais quais, nenhuma, portanto, se pode aplicar a Deus. Por isso, quando dizemos, por exemplo, que Deus é bom, não devemos esquecer que a bondade de Deus é diferente da nossa; quando dizemos, simplesmente, que Deus é, deve ser com a reserva de que a maneira de ser de Deus não é a mesma das coisas criadas. Se quisermos manter às palavras o seu significado habitual, só podemos, de Deus, dizer isto: o Mundo existe, e não tem em si mesmo a razão suficiente da sua existência.

S. Tomás, ao falar dos nomes divinos, insiste neste ponto, e com razão, porque esquecê-lo é reduzir a teodicéia às proporções dum antropomorfismo muito mesquinho. Perfilha a opinião do Pseudo-Dionísio de que "tudo quanto afirmamos de Deus pode ser dele negado com tanta ou mais razão, porque", diz, "todas as palavras que empregamos, se as olharmos quanto ao seu modo de significação, incluem uma imperfeição que não se encontra em Deus, embora se encontre em Deus, de maneira eminente, a coisa que a palavra significa [53]".

Em poucas palavras: nada se pode dizer, de Deus e das criaturas, em sentido unívoco.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. O que podemos conhecer de Deus.

Devemos então cair no agnosticismo, e supor que não podemos ter de Deus nenhum conhecimento verdadeiro?

De forma nenhuma. Não podemos conhecer nada da essência divina, a não ser por revelação do próprio Deus. Não podemos conhecê-lo tal como é, em si mesmo. Mas podemos ter dele um certo conhecimento exterior, que não parte da sua essência, mas das criaturas; conhecimento inadequado, muito imperfeito em face da realidade, mas ainda assim mais valioso, sem comparação, do que o conhecimento relativamente muito mais perfeito que podemos ter de qualquer outro objeto. E há, para chegar a esse conhecimento, dois meios: estudar os diversos aspectos da dependência das criaturas para com Deus; negar de Deus todas as imperfeições que tornam as criaturas necessariamente dependentes.

O segundo processo dá-nos de Deus um conhecimento puramente negativo, mas verdadeiro: "De Deus", diz S. Tomás, "não podemos saber o que é, mas o que não é [54]". Para provar a existência de Deus, partimos do movimento das coisas, da sua existência dependente de causas, da composição do seu ser, da sua perfeição limitada, da sua integração numa ordem que as excede. Devemos portanto negar de Deus qualquer mudança, qualquer dependência, qualquer composição, qualquer limite, qualquer subordinação. Vamos negar de Deus tudo o que o impediria de ser Primeiro nos vários caminhos por que abordámos a sua existência. E assim poderemos falar da simplicidade de Deus, da sua eternidade, da sua liberdade, etc.

O primeiro processo permite-nos falar de Deus afirmativamente. Consiste em afirmar de Deus, em grau eminente, todas as perfeições que as criaturas recebem dele; e em afirmá-las sem as limitações que caracterizam as criaturas, que contornam a porção de ser que cabe a cada uma. Atribuímos essas perfeições a Deus em grau eminente, não o esqueçamos. Dizemos que ele é bom, verdadeiro, misericordioso, justo, feliz, para significar que é a fonte de toda a bondade, o que é bem a maneira mais eminente de ser bom, que é a origem da verdade, da misericórdia, da justiça, da felicidade. Chegámos a Deus como Primeira Causa; mas o qualificativo "primeira", muda o sentido da palavra. Como disse logo ao falar da

primeira via, Deus não é só a primeira de entre todas as causas; é Primeira Causa em absoluto, Causa transcendente, menos causa do que fonte de causalidade. Da mesma maneira, o Motor imóvel é fonte de toda a atividade; o Ser Necessário é foco de existência, não ser, mas Super-ser. Ficamos sempre sem compreender a eminência que tudo isto tem em Deus. Não atingimos a essência divina. Deus fica, para nós, a nascente inexplorada dum rio que conhecemos.

Os dois processos, como se vê, estão na dependência estreita das provas que demos da existência de Deus. São o prolongamento, até às suas últimas conseqüências, dos raciocínios que constituem essas provas; o que justifica a expressão tantas vezes repetida de Sertillanges de que a teodicéia não é mais do que uma longa prova da existência de Deus [55].

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. A analogia.

Se as nossas palavras, portanto, não podem aplicar-se a Deus e às criaturas em sentido unívoco, as que dizemos de Deus também não são equívocas. Aplicam-se a Deus por analogia.

Já vimos que o ser, e todos os transcendentais, são noções análogas. Manifestam-se nas diversas coisas de maneiras essencialmente diversas, essencialmente, está bem dito, porque é precisamente essa diversidade que distingue entre si as essências das coisas. Temos agora de estender a analogia além de todo o limite, de a alargar até à exclusão de toda a maneira de ser particular [56]. E então podemos dizer que Deus é Deus, fazendo do verbo uma simples cópula verbal que não pretende obrigar Deus a ser à nossa maneira; e que, em Deus ser Deus, há, num sentido pleno, eminente, transcendente, divino, tudo quanto significamos de real ao dizer que alguma coisa existe, e é boa, verdadeira, forte ou bela.

Não devemos perder isto de vista no que se segue. Vamos falar dos "atributos" de Deus. Ao fazê-lo, devemos afastar toda a idéia de que há em Deus atributos distintos da sua essência. A bondade de Deus não é distinta de Deus; é um aspecto segundo o qual o Mundo depende dele, e que nós distinguimos porque o nosso espírito, feito para a análise, não pode conhecer o simples senão sob a aparência da composição. Deus é bom à maneira divina, isto é, na plenitude e na simplicidade da sua essência. E o que digo da bondade digo-o de todos os outros atributos. É preciso ressaltar a analogia de todos os termos por que o designamos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



C. Os atributos de Deus.

12. A simplicidade.

Com as precauções indicadas, podemos então estudar os "atributos" de Deus.

O primeiro é a simplicidade, que é a ausência, em Deus, de toda e qualquer composição. Resulta de não poder haver em Deus composição de potência e ato, porque, como já vimos, embora a potência seja anterior ao seu ato, e por isso mesmo, toda a potência pressupõe um ser em ato, que lhe tenha dado, ou possa dar, realização atual. Se em Deus houvesse a distinguir potência e ato, teríamos de lhe supor uma causa que tivesse feito passar ao ato essa potência, e ele já não poderia ser, em absoluto, o Primeiro. Deus é portanto Ato Puro, segundo a expressão lapidar de Aristóteles.

Isso obriga-nos a dizer, antes de mais nada, que Deus não é composto de partes quantitativas. A existência num todo é uma nova determinação acrescentada às partes, um ato a que elas estão em potência; e o todo está, por sua vez, em potência para a decomposição. Deus, portanto, é incorpóreo. E é imaterial, porque entre a matéria e a forma a relação, como vimos, é a da potência para o ato. O que também não nos permite distinguir em Deus a essência do sujeito. O motivo porque, nos seres materiais, pode haver vários indivíduos com igual essência é precisamente a matéria, como já vimos, com todos os caracteres acidentais a que dá lugar. Os seres sem matéria são individuados pela essência. Deus, portanto, é a sua divindade.

Também não há em Deus composição de essência e existência, que, ao tratar do ser, vimos estarem entre si como a potência e o ato. Deus é portanto o seu ser. É "o próprio Ser subsistente por si mesmo [57]", como escreve S. Tomás. Sem, entenda-se, querer dizer com isso que Deus é o ser das coisas, o que seria o panteísmo; a expressão designa o Ser em grau eminente, que, por isso mesmo, se distingue do de tudo o resto.

Nem na ordem lógica pode atribuir-se a Deus composição, isto é, não podemos incluí-lo em nenhum gênero nem em nenhuma espécie, o que obrigaria a distinguir nele caracteres genéricos e específicos. Fonte de todo o ser, que as categorias dividem, e depois os gêneros e as espécies, está acima do ser e das suas divisões. Alheio aos agrupamentos de que fazem parte todas as coisas, Deus é portanto o grande Isolado. E é também o Indefinível; porque uma definição essencial consta, precisamente, da indicação de gênero e da diferença que constitui a espécie.

Também não há em Deus distinção de substância e acidentes. Os acidentes são determinações acrescentadas à substância, atos para os quais esta tem de estar em potência.

Enfim, Deus é simples de toda a maneira. Em toda a composição há elementos; e, ou um desses elementos é o ato dos outros, ou todos estão em ato no composto. De qualquer forma, há um principio potencial. E, por sua vez, Deus não entra em composição com coisa nenhuma. Admitir uma tal possibilidade seria supô-lo em potência perante o composto.

Uma nota: a simplicidade de Deus não se opõe à Trindade das Pessoas. Nesse dogma, que a filosofia tem de ignorar, porque se funda unicamente na Revelação, Deus abre-nos um pouco do seu íntimo, dá-nos até certo ponto a conhecer a sua essência, revelando-nos que, embora único, não é solitário, na bela frase de S. Hilário de Poitiers [58]. Mas cada uma das Pessoas divinas é Deus, é a essência, o ser, a divindade de Deus. Distinguem-nas só as relações pelas quais o Pai gera o Filho, e de ambos procede o Espírito-Santo. Essas relações são eternas e necessárias, por motivos de que a nossa razão não pode conhecer senão a simples conveniência, e idênticas com a essência divina, em que por isso não introduzem composição.

Mas isso é com a teologia. Eu não quis, aqui, senão evitar uma interpretação errada das minhas palavras.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



13. A asseidade.

A existência de Deus apareceu-nos necessária como primeiro termo de todas as séries de dependências que encontramos no Mundo. Isso exige que, ao passo que tudo depende dele, Deus não dependa de coisa nenhuma. Tem de ter em si mesmo a razão de tudo quanto é. Não tem causa; não precisa dela; só precisa de causa quem não tem em si razão suficiente de existir. É de per si, a se. Destas palavras latinas se fez o nome de asseidade dado a este atributo.

A mesma coisa resulta da simplicidade divina. Dizer que não há em Deus composição de essência e existência é dizer que Deus existe em virtude da sua essência; que é a sua essência a sua razão de ser. A asseidade é portanto idêntica à simplicidade. Da mesma maneira tem de ser idêntica à essência de Deus, e a todos os outros atributos, visto que os atributos, em Deus, não se distinguem realmente da essência, já vimos que a simplicidade assim o exige.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. A perfeição.

Passemos à perfeição de Deus.

Nos seres materiais, perfeição é quase sempre sinônimo de complicação. Essas coisas são feitas, e feitas com partes ou materiais preexistentes, de possibilidades sempre limitadas. As simples, por não se poderem adaptar a todos os casos e a todas as necessidades, só imperfeitamente conseguem o seu fim; as mais perfeitas, se não têm essas deficiências, é à custa duma maior complicação no número ou na disposição das suas partes.

A Deus, que é simples, não podemos atribuir uma perfeição assim entendida. É preciso por isso observar que o paralelo entre a perfeição e a complicação não é absoluto. Há na perfeição três graus a considerar. O primeiro, e o mais baixo, é a pobreza de perfeição das coisas simples que, por serem aptas para pouco, só podem ter uma atividade muito rudimentar. O segundo é a complicação das coisas bem apropriadas ao seu fim, mas que precisam de órgãos especiais para cada modalidade da sua ação. O mais alto é a riqueza de perfeição das coisas que, sem necessidade de disposições complicadas, estão aptas a atingir o seu fim. Chamo a atenção para esta escala de valores, porque aparece muitas vezes na obra de S. Tomás, nos assuntos mais variados. S. Tomás costuma dar este exemplo muito simples: a pior saúde é a da pessoa que, por nem com auxílio de remédios poder passar bem, não faz tratamento nenhum. Segue-se-lhe a da pessoa que se mantém de boa saúde à custa de muitos remédios e tratamentos complicados. Finalmente, a melhor é a de quem não precisa de remédios para ter saúde [59].

Vê-se pelo que disse que, no seu mais alto grau, a perfeição encontra a simplicidade. É, de maneira eminente, o caso de Deus, absolutamente simples e soberanamente perfeito.

Que não podemos deixar de atribuir a Deus a perfeição resulta da consideração seguinte: uma coisa diz-se perfeita na medida em que nada lhe falta do que compete ao seu modo de ser, isto é, na medida em que é em ato. Deus, ato puro, deve por isso dizer-se perfeito, sem restrições. Mas a perfeição, como o ser, como todos os atributos positivos, é-lhe atribuída em grau eminente, por analogia. A perfeição das criaturas está sujeita a um modo determinado; a de

Deus é superior a todos os modos. Podemos dizer que em Deus existem as perfeições de todas as coisas, mas virtualmente, exprimindo com isso que as coisas dependem dele por tudo quanto têm de perfeito, pela totalidade do seu ser.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. A bondade.

A bondade toma-se em metafísica no seu sentido geral de qualidade do que é bom, e não no restrito de qualidade do que é bondoso. E, como se disse na lição anterior, o bem ontológico é idêntico ao ser. É o ser considerado como fim, natural ou consciente, duma ação. Deus portanto, Ser Supremo, é também o supremo Bem.

Podemos distinguir no bem uma tríplice feição. O fim próximo duma ação, subordinado por sua vez a um fim mais geral, é bom, é desejável e desejado, como instrumento, pela sua utilidade. O fim remoto da ação é procurado por si mesmo; é ele, propriamente, o bem desejado. Finalmente, a obtenção do fim dá lugar ao repouso, e, nas ações conscientes, à alegria. É esse um novo bem, desejado na ação, mas não é propriamente o seu fim; é reflexão do agente sobre o bem possuído, e, precisamente por ser este último que a ação procurava, esta cessa uma vez que o atingiu.

A estas três modalidades do bem chamava a Escola o útil, o honesto e o deleitável.

O bem útil, forma imperfeita, relativa, não convém a Deus, que, para ser Deus, tem, como vimos, de ser independente em absoluto. Mas as outras duas formas devem-lhe ser atribuídas em grau eminente, confundidas na simplicidade de Deus, com cuja essência se identificam. Voltarei a este assunto quando falar da vontade e da felicidade de Deus.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



16. A infinidade.

Também quanto à infinidade se deve fazer uma distinção. Há a considerar o infinito potencial, que exprime só a possibilidade dum acréscimo indefinido, e o infinito em ato, a plenitude do ser, possuída sem limites. A primeira forma de infinidade não traduz nenhuma perfeição; não diz senão o que uma coisa não é, e podia ser. A segunda é a perfeição total; é só ela que devemos atribuir a Deus.

A infinidade de Deus, portanto, não é senão a negação de todo e qualquer limite ao seu ser. Pelo que já disse, facilmente se estabelece que Deus é infinito. Uma limitação pode vir duma causa exterior; mas Deus, Causa Primeira, não está sujeito a nenhuma outra, e nenhuma por isso pode limitá-lo. O ser duma coisa é ainda limitado pela sua essência; o que uma coisa pode ser sem se desmentir mede o ser que nela pode ser recebido. Mas em Deus não há dualidade de essência e existência; a sua essência identifica-se com o seu ser, que por isso não pode limitar. Deus não tem portanto limite, nem extrínseco, nem intrínseco; é infinito.

Há uma objeção contra a infinidade de Deus que facilmente se resolve. Pode parecer que o ser das coisas limita o ser de Deus; que o que nós somos, o que são as coisas distintas de Deus, falta a Deus. Mas não devemos esquecer que Deus é transcendente; que vive num plano diverso do nosso. O ser de Deus não é o nosso ser. São valores heterogêneos entre os quais não há adição. Deus é o seu ser; nós temos o nosso, emprestado, de certo modo. Deus e nós não é mais de que Deus só, porque o nosso ser depende de Deus, essencialmente; também a luz do Sol não é aumentada pela da Lua, que não passa de luz do Sol que a Lua refletiu.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



17. A imutabilidade.

Além de negarmos de Deus toda a composição, toda a dependência, toda a imperfeição, todo o limite, devemos negar dele toda a mudança. Uma coisa que muda, muda do que é para o que não é; e em Deus não há qualquer potencialidade. A mudança exige uma causa, um motor; e Deus é o Primeiro Motor, como já vimos. Se uma coisa se move a si mesma, é porque uma parte move outra; e em Deus não há partes. Devemos portanto dizer que Deus é imutável em absoluto, e que a imutabilidade, como todos os outros atributos, se identifica com a sua essência.

Quando por isso dizemos que Deus vê, perdoa, resolve, castiga, e outras coisas semelhantes, há antropomorfismo na maneira de falar que devemos ter todo o cuidado em não deixar passar para a idéia que exprimimos. Todas essas expressões se devem entender de Deus por analogia. Atribuimos-lhe de maneira eminente, na simplicidade da sua essência, as realidades que em nós se traduzem pelos atos a que damos esses nomes; nada mais. Deve ficar bem claro no nosso espírito que Deus não muda de qualquer maneira que seja, nem substancial nem acidentalmente, nem de idéias nem de resolução. Em Deus não há nada disso. Há um ser simples e ilimitado, de que o nosso espírito não pode fazer uma pálida idéia senão olhando-o por facetas, vendo-o à maneira humana; mas sem atribuir a Deus o que, nessa maneira de ver, é simples exigência da nossa inteligência imperfeita.

Ser imutável é próprio a Deus. Tudo o mais está sujeito à mudança, duma maneira ou doutra. As coisas materiais mudam na substância e nos acidentes. As formas puras, os Anjos, não mudam substancialmente, mas mudam de operação; aplicam-se a uma coisa depois de se terem aplicado a outra. Os astros, no tempo de S. Tomás, constituíam uma dificuldade, visto se supor então que não evoluçionavam; mas, observa S. Tomás, mudam pelo menos de lugar. E, vista a questão por outro lado, olhadas as coisas não em si mesmas, mas na sua dependência da Causa Primária, todas, absolutamente falando, estão sujeitas à mais radical das mudanças, ao aniquilamento; porque todas estão em potência ao não-ser, visto o não existirem não contrariar a sua essência. Só o ato criador que lhes dá o ser as mantém existentes.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



18. A eternidade.

Quando pensamos na eternidade, vem-nos irresistivelmente ao espírito a idéia duma duração indefinida, dum tempo que nunca começou e há-de durar para sempre. Semelhante eternidade não pode atribuir-se a Deus. É um infinito potencial; equivale a supor a vida de Deus correndo como a nossa, constituída por instantes sucessivos, vividos um de cada vez. A eternidade de Deus identifica-se com a sua imutabilidade, e, nunca é de mais repetí-lo, com todos os outros atributos divinos. Consiste em estar Deus fora do tempo; é, na frase inexcelsivelmente feliz de Boécio, a posse total, inteira e simultânea duma vida sem limites [60]". Por isso diz Sertillanges que, por paradoxal que pareça, a melhor imagem que podemos formar da eternidade é o ponto, que não tem dimensões, e não a reta, que se prolonga indefinidamente nos dois sentidos [61].

Deus é eterno porque é imutável. Para ele não há tempo. O tempo mede a evolução das coisas; ora em Deus nada evoluciona. E a nossa evolução não pode medir a vida divina; todas as coisas, sejam de ontem, de hoje ou de amanhã, dependem igualmente de Deus por tudo quanto são, na sua evolução também. Por parte de Deus, nada muda nessa relação de dependência, que da sua imutabilidade suspende as nossas mudanças. Deus não está por isso sujeito ao tempo, seja a que titulo for. Nada o relaciona especialmente com um instante particular. O nosso tempo não pode medí-lo.

A eternidade é portanto transcendente ao tempo. Se partimos deste, é porque a negação do tempo em Deus é a única via pela qual podemos abordar a sua eternidade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



19. A imensidade.

Pela imensidade, entendemos que Deus não pode ser contido em nenhum lugar. E a razão é sempre a mesma: a transcendência divina.

Deus é transcendente às coisas, e portanto também às suas relações espaciais. E como todas, estejam onde estiverem, dependem igualmente dele, nenhuma coisa pode servir para o localizar. Deus está em toda a parte, se entendermos por isso que, em toda a parte, tudo dele depende; não está em parte nenhuma, se, "por estar em qualquer parte", entendermos que a algum lugar se pode limitar a sua ação.

Assim como a eternidade não é um tempo ilimitado, a imensidade não se deve imaginar como uma extensão indefinida. Isso seria um infinito potencial. Deus é imenso por não estar sujeito ao espaço; por a sua única relação com o espaço ser a da causa para o efeito causado.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



20. A unidade.

Há um só Deus? A fé afirma-o; mas não é só a fé a dizê-lo. As razões que nos levam a afirmar que Deus existe forçam-nos também a concluir que ele é só um. Se houvesse vários deuses, teriam de se distinguir por alguma diferença, visto que, sendo imateriais, não poderiam ser individuados pela matéria. E a diferença seria necessariamente uma perfeição que pertencesse a um e não aos outros, que, assim, não seriam absolutamente perfeitos. Não pode, portanto, haver senão um Deus.

A consideração da ordem do Mundo leva à mesma conclusão. A existência de vários ordenadores não poderia conduzir a uma ordem universal, em que se integrassem todas as coisas.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



21. A inteligência.

Que devemos atribuir a Deus a inteligência resulta imediatamente da quinta via de S. Tomás. A ordem do Mundo, que exige um Deus ordenador, exige, claro está, que ele seja inteligente.

Mas há outras razões que nos levam à mesma conclusão, e nos esclarecem melhor sobre o que poderá significar essa palavra, aplicada a Deus por analogia, como todas.

A inteligência é a faculdade do conhecimento intelectual, no qual o espírito, assimilando a lei própria do objeto conhecido, a sua forma, despida da matéria, se submete de certo modo a essa lei, se rege por essa forma nos raciocínios a que procede a respeito do objeto, e assim, tomando a sua forma, se identifica com ele na medida em que o conhece.

Uma tal identificação com uma forma despojada da matéria, em que, na realidade, existe, exige, evidentemente, um princípio imaterial também. É isso, como adiante veremos, que nos leva a afirmar a imaterialidade do espírito humano. Reciprocamente, a atividade intelectual é o campo de ação próprio das faculdades ou dos seres imateriais.

A Deus, portanto, sumamente imaterial, devemos atribuir a inteligência em grau eminente.

Mas a inteligência não é em Deus uma faculdade, como em nós; a sua simplicidade obriga-nos a identificá-la com a própria essência divina.

O objeto da inteligência divina é o próprio Deus. Realmente; a nossa inteligência está para o objeto que conhece na relação da potência para o ato. É capaz de conhecer o objeto; é, em potência, o objeto, visto que no conhecimento se identifica com ele. Ora em Deus não há potência; é ato puro. Por isso, a sua inteligência não pode ter um objeto distinto de si, perante o qual faria o papel de potência. Tem-se a si mesmo por objeto. Deus é o seu ato de intelecção; ou, como diz S. Tomás na Suma, "conhece-se a si mesmo por si mesmo" [62].

O conhecimento que Deus tem de si mesmo é perfeito, visto que

nele a identidade entre a inteligência e o seu objeto não é só ideal e transitória, mas real. Por outro lado, como as coisas dependem de Deus por tudo quanto são, Deus conhece perfeitamente todas as coisas conhecendo-se a si mesmo; conhece-as na sua vontade, que as faz existir.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



22. A verdade.

A verdade transcendental é idêntica ao ser. Não podemos por isso deixar de a atribuir, por analogia, a Deus, que diremos ser a Suprema Verdade.

Como há em Deus identidade entre a inteligência e o seu objeto, podemos dizer indiferentemente que a verdade de Deus consiste em conhecer-se tal como é, ou em ser tal como se conhece. Não há em Deus distinção entre a verdade lógica e a verdade ontológica.

E, como Deus conhece as coisas na sua vontade, e elas são como Deus as quer, o seu conhecimento das coisas é também eminentemente verdadeiro. Em Deus, o conhecimento não depende das coisas, como o nosso; são as coisas que dependem do conhecimento divino, idêntico à vontade de Deus. Por isso podemos definir a verdade das coisas, não, como tínhamos feito, a partir da possibilidade de serem conhecidas tais como são, mas a partir da sua conformidade com o conhecimento divino. A verdade ontológica ou transcendental dum ser será então esse ser encarado como conforme com o conhecimento que Deus dele tem.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



23. A vontade.

Há em todas as coisas uma tendência a atingir o fim que, de acordo com a sua natureza, lhes compete, a que podemos chamar um apetite natural. Nos seres inteligentes, essa tendência é consciente, é tendência para um fim conhecido como tal, e chama-se vontade. Assim, como, portanto, por analogia, atribuímos a Deus a inteligência, devemos atribuir-lhe também a vontade.

Simplesmente, como o fim, a causa final, é a "causa das causas", e Deus é a Primeira Causa, em absoluto, não podemos supor à sua vontade um fim distinto dela. Deus é o seu próprio fim, como é o seu próprio conhecimento; é auto-suficiente sob todos os aspectos. E se Deus quer outras coisas, distintas de si, é tomando-se a si mesmo como fim; quer que existam, diz S. Tomás, "porque convém à divina bondade que outros seres dela participem" [63].

A vontade de Deus é livre? Sem dúvida nenhuma. Uma vontade diz-se livre quando não é determinada por nenhuma causa exterior na escolha dos seus meios; e Deus não pode ser determinado por ninguém. Pode objetar-se com a imutabilidade divina, que parece tornar necessário que Deus queira tudo quanto quer. De fato, o fim da vontade divina, por ser o próprio Deus, como já disse, é necessário, duma necessidade intrínseca, que é a de Deus; mas os meios que escolhe não o são, falando em absoluto. Se Deus quer uma coisa, é evidentemente necessário que a queira, como é necessário que um homem esteja sentado, quando está sentado; mas é uma necessidade que vem precisamente de Deus querer isso; não impede a liberdade do decreto da vontade divina que escolhe essa coisa.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



24. A onnipotência.

Visto Deus não ser limitado por nada, e ser de Deus que as coisas recebem tudo quanto são, devemos dizer que Deus pode tudo quanto quer, que é onnipotente.

O nome de potência, dado assim ao poder divino, não deve induzir-nos em erro. Não se trata, como em nós, duma faculdade pela qual somos causa, em potência, de efeitos determinados, e que passa ao ato quando, efetivamente, estamos a produzir esses efeitos. A potência de Deus é puramente ativa; só lhe corresponde mudança no objeto da sua ação, em nós. Deus não muda quando atua: é Motor Imóvel. A sua ação é simples e imutável, e idêntica à essência divina; Deus age sem restrições quanto ao tempo, que não o abrange, e os termos ação e potência, como todos os outros, só se lhe podem aplicar por analogia.

Ao contrário de alguns teólogos e filósofos, entre os quais, até certo ponto, Scot e Descartes, S. Tomás diz com Aristóteles e S. Agostinho que Deus não pode o absurdo. E a razão é simples. Não poder o absurdo não diminui a onnipotência de Deus, porque o absurdo não é nada; pura e simplesmente, não é. Conceber o absurdo é uma fraqueza da nossa inteligência, que começa por considerar separadamente os elementos duma definição contraditória, e só quando os quer ligar reconhece a sua impossibilidade. Uma inteligência mais perfeita, mais sintética, nunca pensaria o absurdo como possível; nem sequer se lhe poria uma questão que é, afinal, a da possibilidade do impossível.

Afastado assim de Deus o que não passa duma imperfeição nossa, podemos dizer sem restrições que Deus pode tudo, absolutamente tudo.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



25. O amor.

A palavra amor designa em nós coisas muito diferentes. Há o amor-paixão em que o espírito, como o nome indica, tem um papel passivo, ímpeto veemente da sensibilidade que ofusca a inteligência e se sobrepõe à vontade, e há o amor propriamente dito, primeiro movimento da vontade, que nela desperta o impulso para o bem que o amor tem por objeto. Esse amor, que num homem é sempre acompanhado dum elemento sensível, pode ainda ser de desejo, pelas coisas que procuramos para bem nosso ou dos nossos amigos, ou de amizade, por aquelas a quem estamos irmanados, unidos, por algum laço, e cujo bem desejamos como o nosso próprio.

O amor-paixão não convém de forma alguma a Deus, que é incorpóreo. Mas o amor propriamente dito convém-lhe eminentemente, sem mistura, claro está, de sensibilidade, que não pode existir em quem não tem corpo. Por causa da simplicidade divina, devemos identificar o amor, em Deus, com a sua própria essência. Como objeto do seu amor, Deus tem-se antes de mais nada a si mesmo. Mas tem, ainda, amor de desejo a todas as coisas, visto que as quer, não porque precise delas, mas para que nelas se possa reflectir a sua bondade. E, di-lo a teologia, tem amor de amizade pelas criaturas racionais, unidas a ele pela participação, dada ou prometida, na sua própria bem-aventurança.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



26. A vida.

Dizem-se vivos os seres que se movem a si mesmos. Ora Deus é imutável; não é movido, nem se move, no sentido rigoroso da palavra. Vejamos portanto o que pode significar a vida, que atribuímos a Deus em grau eminente.

No mais baixo grau da escala dos seres vivos, vemos as plantas executar movimentos, de crescimento, assimilação e reprodução, regidos pela forma que da natureza receberam. Mais acima, encontramos os animais, que recebem dos sentidos o princípio determinante de cada ação particular, mas sem conhecerem o fim para o qual essa ação tende, fim que lhes é ditado pela natureza. Acima deles, há as criaturas racionais, que não só recebem das suas faculdades as formas das suas ações, mas conhecem e escolhem o fim próximo destas. Não podem, no entanto, escolher os primeiros princípios da sua inteligência, nem o último fim das suas ações, que é a realização plena da sua natureza.

Vemos, portanto, que à medida que subimos na escala dos seres vivos, encontramos um conhecimento cada vez mais perfeito e uma vontade cada vez mais autônoma. Não podemos por isso deixar de atribuir a vida, no grau supremo, a Deus, que, por ser idêntico à sua inteligência e à sua vontade, não é determinado por ninguém estranho nem quanto ao seu conhecimento nem quanto ao seu fim.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



27. A bem-aventurança.

O repouso que se segue à plena posse dum fim que satisfaz todos os impulsos naturais dum ser, de que falei ao tratar do bem deleitável, chama-se, nas criaturas racionais, a sua felicidade, a sua bem-aventurança. Ora o fim de Deus é a própria essência divina, como já disse. Não podemos por isso recusar-lhe a bem-aventurança, e bem-aventurança perfeita, visto que o fim é perfeito, e possuído o mais perfeitamente possível: mais do que em união, em identidade. Não há em Deus impulsos naturais, e por isso também este termo só se lhe aplica por analogia; mas o seu ser é a plena realização da sua natureza, de que, na realidade, não se distingue. Podemos portanto dizer que a vida de Deus é felicidade sem limites, na plena posse, no pleno amor, no pleno conhecimento, da sua natureza perfeita, necessária, imutável, eterna.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



VII. A Criação. Os Anjos.

A. A Criação.

1. Noções erradas sobre a Criação.

Depois de termos estudado o que a dependência do ser nos permite conhecer da sua Causa, de Deus, vamos estudar agora o outro aspecto dessa dependência. Vamos vê-la pelo lado das coisas; vamos falar da Criação.

Na nossa maneira de pensar sobre tudo quanto se refere a Deus, há, instintivamente, um certo antropomorfismo que precisamos de combater. E em nada, talvez, se faz sentir tanto essa tendência a imaginar a ação de Deus à imagem da nossa como quando se fala da Criação. Começarei por isso por afastar algumas noções erradas sobre a Criação, muito generalizadas, e é compreensível, mas absolutamente inadmissíveis do ponto de vista metafísico.

Quando nós fazemos qualquer coisa, servimo-nos sempre de materiais existentes; agimos enquanto estamos a fazê-la, e, terminada ela, deixamos de agir, pelo menos nesse campo; a coisa feita, regra geral, subsiste uma vez terminada a nossa ação, e independentemente dela. Quando ouvimos dizer que Deus fez o Mundo do nada, temos tendência a olhar o nada como a matéria de que Deus fez o Mundo; a pensar num período de ação criadora precedido e seguido de períodos de inação; e a considerar a conservação do Mundo como coisa natural, sem nada que ver com a sua Criação por Deus.

Nenhuma destas maneiras de ver é aceitável. O nada não pode servir de matéria, porque o nada não é; é o nome que damos ao não-ser. Com o nada não se pode fazer nada; do nada nada se pode tirar. Deus fez as coisas sem matéria preexistente; criou-as. Tornou existente o que não existia. É o que significa a expressão, imprópria, claro está, como todas as que dizemos de Deus: "Deus fez as coisas do nada".

Por outro lado, a ação de Deus é idêntica ao próprio Deus, e

portanto imutável e eterna, isto é, exterior ao tempo. Antes da Criação é expressão sem sentido; porque não houve antes. Se o Mundo começou, houve, no tempo, um instante que nenhum outro precedeu; não faz sentido perguntar o que havia antes. Também não faz sentido perguntar o que Deus faz depois da Criação. A Criação não introduziu mudança em Deus. O Mundo, criado por Deus, é que muda, sendo a sua mudança contada pelo tempo; Deus, que não muda, e que nada relaciona de modo particular com nenhum instante da evolução do Mundo, não está sujeito ao tempo, e não há para ele depois da Criação.

Por outro lado ainda, o problema da Criação põe-se da mesma maneira, quer o consideremos no primeiro instante da existência do Mundo, quer noutra instante qualquer. É sempre o da existência dum Universo que não tem em si mesmo a sua razão justificativa; em qualquer período da sua evolução, esse universo não se basta; recebe de fora a sua existência; é criado.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. O que é a Criação.

A maneira de ver antropomórfica que aponte deve portanto ser posta de parte. E a metafísica há-de encarar o problema de forma a não cair nos mesmos erros; para o que poderemos dizer, com S. Tomás, que a Criação é a relação de dependência do Universo para com Deus, princípio do seu ser [64].

Como toda a relação, esta tem dois termos: o Mundo e Deus. O Mundo é termo real, visto que o afeta realmente esta relação pela qual recebe o ser. Em Deus, o termo é só de razão, porque Deus, na sua imutabilidade, não é afetado em nada pela existência do Mundo. Por outras palavras, nas coisas, a Criação é a sua dependência de Deus; em Deus, a Criação é o próprio Deus, olhado na sua vontade de que exista um Universo sobre o qual a sua bondade possa irradiar.

A Criação não é portanto um intermediário entre Deus e o Mundo. Não devemos no nosso espírito, e seja sob que aspecto for, seriar: Deus, a Criação, o Mundo. Há só Deus, e o Mundo, de que a Criação faz parte. Como todo o acidente pressupõe a substância, a Criação, que é acidente por ser relação, longe de se interpor entre Deus e o Universo, é até posterior ao Universo do ponto de vista lógico [65], só acerca dum Universo existente se põe o problema da dependência do seu ser; conseqüência esta, diz Sertillanges, "que S. Tomás deduz tranqüilamente, e que tem feito estremecer muitos filósofos[66]".

Para falarmos com correção, não diremos portanto: o Mundo foi criado; o que devemos dizer é: o Mundo é criado. O ser do Mundo deriva dum princípio exterior, o que nos fez afirmar a existência de Deus; nisso mesmo consiste o fato de ser criado.

Fica assim formulada a questão em termos aceitáveis para a metafísica, independentemente de todo o antropomorfismo na maneira de encarar a Criação, quer do lado de Deus, quer do lado das coisas, independentemente também de toda a ligação com o problema do começo do Mundo.

Acrescente-se que criar é exclusivo de Deus. Todas as outras causas estão determinadas a um efeito particular; imprimem à

matéria sobre que actuam esta ou aquela modalidade do ser. Dar o ser, em absoluto, só pode convir à causa mais universal, a Deus.

Há causas eficientes que actuam na dependência doutras causas, como o formão na mão do entalhador, e que por isso se chamam causas instrumentais. Essas causas, produzindo o seu efeito próprio, realizam o efeito procurado pela causa principal; o formão, por exemplo, cortando a madeira, produz a obra de talha que o artista quer realizar. É natural perguntar se uma causa secundária não pode criar, ao menos como instrumento nas mãos de Deus. Mas nem isso. O efeito da causa instrumental é dispor a matéria, pela sua ação própria, para a ação da causa principal; na Criação, que não supõe nada pre-existente, uma tal causa não tem nenhum papel a desempenhar.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



3. A que se estende a Criação.

Pela Criação, os seres recebem o seu ato de existência. Como é às substâncias que compete, propriamente, existir, visto que os acidentes existem na substância, são as substâncias que se devem dizer, propriamente, criadas.

No entanto, a Criação não deixa as substâncias brutas, nuas. São criadas com as suas qualidades, com as suas dimensões, nas suas posições, numa palavra, com os seus acidentes. Os acidentes recebem portanto a existência do ato criador; não imediatamente, mas por intermédio das substâncias a que são inerentes. Diremos por isso que são concriados.

A existência da matéria-prima tem dado a muitos filósofos lugar para hesitações. A existência, os acidentes, todas as perfeições, são atos; como supor criada a matéria, que é potência? O efeito assemelha-se sempre mais ou menos à sua causa; ora Deus é ato puro, e a matéria pura potência; como dizê-la criada por Deus? Além disso, se o Mundo não existisse, seria pelo menos possível a sua existência. E essa possibilidade, essa pura potência, não é precisamente a matéria, que assim parece escapar à Criação?

De fato, se Deus não tivesse criado o Mundo, a existência deste seria possível. Mas o único fundamento dessa possibilidade seria a onnipotência de Deus, que podia, se quisesse, tê-lo criado do nada, sem necessidade de qualquer coisa preexistente, mesmo em potência. A potência é possibilidade real, que, para ser real, tem de ter por sujeito uma coisa realmente existente. A matéria-prima, em última análise, é a possibilidade das coisas existentes se transformarem quanto à sua substância. Daí se conclui, como aliás já foi dito, que a potência não pode existir pura, isolada. Só pode existir como princípio constituinte dos seres, associada ao ato. A matéria não pode portanto existir independentemente da Criação. Diremos por isso que é concriada como os acidentes; criada, não diretamente, mas com os seres em cuja constituição entra.

Para responder às objeções que apresentei, lembremo-nos de que, como já disse, matéria e forma são noções relativas. Um ser, já atualizado por uma forma, serve de matéria a outra forma, esta a uma terceira, e assim sucessivamente, embora, não o esqueçamos,

só uma, a que atua diretamente a matéria-prima, possa ser substancial. Nessas condições, podemos dizer, a matéria-prima limita inferiormente a hierarquia das formas. E é limite inseparável do limitado, como a superfície do volume que contém; produzido um volume, fica ipso facto produzida a superfície que o limita. A Criação dos corpos materiais implica por isso a Criação, ou melhor a Concriação, da matéria-prima que os compõe.

Acrescente-se que as formas, como princípios de ser que são, e não seres completos, também não se devem dizer criadas, mas concriadas. São criadas com as substâncias que qualificam.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. O problema filosófico da eternidade do Mundo.

Para o cristão, não há nenhuma dúvida de que o Mundo começou. A fé afirma-o. Mas, em filosofia, o problema tem de pôr-se assim: Pode demonstrar-se racionalmente que, na sucessão do tempo, houve um momento que foi de todos o primeiro? A questão tem sido muito discutida, e é na realidade delicada. Procurarei dar uma idéia dos argumentos apresentados, e da posição tomista, que é desassombrada e irrepreensível.

As objeções metafísicas contra a eternidade do Mundo firmam-se todas na impossibilidade da existência atual do infinito numérico. O infinito numérico é infinito potencial; exprime simplesmente a possibilidade dum acréscimo indefinido. A existência é determinação; toda a coleção realmente existente tem um número determinado de elementos distintos, não mais um nem menos um. Não pode portanto existir realmente uma infinidade de substâncias.

Ora, se o Mundo é eterno, hão-de ter existido substâncias em número infinito. Sem dúvida. Mas não é necessário que em momento nenhum existisse simultaneamente uma infinidade de substâncias: e só isso é que é impossível.

Pode dizer-se também que, se o Mundo existiu sempre, a sua duração se há-de exprimir por um número infinito de unidades de tempo, sejam quais forem. Mas toda a contagem de tempo supõe uma origem. A partir de qualquer momento que escolhamos para esse efeito, o número de horas decorridas há-de, de fato, ser finito, por muito grande que seja. Mas, se o Mundo não começou, não há origem para a contagem da sua duração total. Esta não pode ser contada; nada se opõe a que seja ilimitada.

Um raciocínio semelhante ao que nos levou a afirmar a existência de Deus como a primeira causa parece opor-se à eternidade do Mundo. Dissemos então que a série das causas não podia ser infinita, que tinha de ter, necessariamente, um primeiro termo. Mas a força desse raciocínio vem-lhe de se tratar de causas subordinadas, cada uma das quais é indispensável à existência, ou pelo menos à causalidade, de todas as seguintes. Causas que se substituem sucessivamente, sem que a desapareição duma afete a seguinte, são encadeadas acidentalmente no tempo, e nada se opõe a que

nenhuma seja a primeira.

Pode objetar-se ainda que, sendo imortal a alma humana, haveria, se o mundo fosse eterno, uma infinidade atual de almas separadas. O argumento, no entanto, só pode provar que a humanidade não existiu sempre.

Finalmente, algumas teorias da física, quanto à degradação da energia, por exemplo, ou à desintegração da matéria, ou à expansão do Universo, parecem opôr-se à duração ilimitada do Mundo. Mas será licito extrapolar a esse ponto resultados duma experiência tão limitada? A metafísica, para as suas conclusões universais, não se funda senão nos dados mais gerais da experiência: existência dos seres, sua mutabilidade, sua desigualdade, etc. Não deve tirar conclusões apressadas de teorias insuficientemente verificadas quanto à sua universalidade.

No outro campo, as objeções contra o Mundo ter começado baseiam-se quase todas na idéia dum tempo anterior ao começo. Todo o instante é seguido doutro instante; da mesma maneira, há sempre um instante antes dele. Sim. A experiência assim o diz; mas toda a experiência se realiza num Mundo existente. E assim tem de ser, se houver antes; mas antes e depois referem-se à sucessão dos acontecimentos no Universo já existente; não têm sentido independentemente da Criação. E o problema é precisamente saber se começaram o tempo e o Mundo.

É impossível um tempo vazio, em que nada se passasse. Num tal tempo, nada podia começar. Mas o começo absoluto em que pensamos não supõe nenhum tempo vazio. Supõe só um tempo real, limitado no passado.

Outro argumento é o seguinte: Deus é eterno e imutável. Por isso, se criou, criou sempre, e o Mundo não pode deixar de ser eterno. Mas a eternidade de Deus, como vimos, não é duração ilimitada; é independência do tempo. Não obriga a nada quanto à duração do Mundo.

Nem num nem noutro campo, portanto, aparecem argumentos concludentes.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. A posição de S. Tomás.

A questão tinha um aspecto agudo no tempo de S. Tomás. Aristóteles admitia a eternidade do Mundo; e os averroístas, que o seguiam à letra, consideravam essa tese demonstrável racionalmente. Como isso era contrário à fé, os augustinistas procuravam demonstrar que o Mundo começou. Mas não conseguiam fundar-se em boas razões; e S. Tomás, tão ortodoxo como o mais ortodoxo de entre eles, entendia que defender as coisas da fé por meio de argumentos sem valor era torná-la ridícula aos olhos dos incrédulos [67].

Por isso, notando que a eternidade ou a não-eternidade do Mundo não se podem concluir nem da experiência, que pressupõe a existência do Universo, nem dos conceitos das coisas, noções universais, que abstraem do tempo, e nada dizem sobre a possibilidade duma existência eterna, nem da vontade de Deus, que é livre, S. Tomás considera o começo total do Mundo e a sua existência sem começo como duas hipóteses igualmente possíveis. Deus podia, livremente, ter criado o Mundo duma ou doutra maneira. Que, de fato, o criou limitado em duração, vê-se do primeiro versículo da Bíblia: "No princípio criou Deus o Céu e a Terra [68]". A não-eternidade do Mundo é portanto simplesmente uma verdade de fé.

A posição de S. Tomás Neste ponto é precisamente oposta à de Kant, que julgou, numa antinomia, ter demonstrado validamente que o Mundo é eterno e que começou, negando de resto todo o valor real a qualquer das demonstrações, como a todas as da metafísica. S. Tomás entende que nem uma nem outra coisa se pode demonstrar racionalmente.

Como já perante o argumento ontológico, a atitude de S. Tomás nesta questão é um ponto crucial do tomismo. Só pode ser compreendida por quem tenha compreendido bem as provas que S. Tomás dá da existência de Deus. Repare-se que as cinco vias são igualmente válidas, quer o Mundo tenha começado, quer não. O fazer da duração limitada do Mundo uma verdade de fé não prejudica portanto em nada o valor da demonstração racional de que Deus existe.

Note-se, para terminar, que nada impede de, como é uso, reservar o nome de Criação para a dependência do Mundo considerada no primeiro instante da sua existência, e de lhe chamar conservação em qualquer outro momento, contanto que nos lembremos de que não há entre as duas coisas nenhuma diferença essencial; porque o existir hoje não é razão suficiente para existir amanhã, nem o ter existido ontem dispensa, para existir hoje, a dependência perante a Causa criadora, que dá (e não, simplesmente, deu), o ser.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. O Mundo e Deus.

6. As "Idéias".

Particularizando, podemos agora estudar alguns problemas que se prendem com a Criação. Vejamos primeiro a teoria tomista das Idéias.

À bondade de Deus conveio que houvesse um Mundo sobre o qual pudesse irradiar. Esse mundo dá de Deus uma imagem deficiente, essencialmente inadequada; mas não deixa de ser, de certo modo, um reflexo de Deus. Só pode espelhar a plenitude divina multiplicando os tipos dos seus seres; só pode dar uma idéia da perfeição absoluta de Deus pelo crescendo de perfeição relativa das coisas que o compõem. E assim, se podemos ver no mundo uma imagem de Deus, é pela ordem em que se integra a diversidade e a desigualdade dos seres.

Ora Deus, conhecendo-se perfeitamente, conhece todos os aspectos e todas as gradações segundo os quais a sua perfeição pode ser participada. Cada aspecto, cada gradação, define o tipo dum ser. É o seu protótipo, eterno na essência divina, de que é uma faceta. E assim podemos considerar existentes em Deus os exemplares, os arquétipos, as Idéias de todas as coisas, dando à palavra o sentido em que Platão a tomava, das que existem e das que simplesmente podem existir, mesmo que nunca tenham tido nem venham a ter existência atual.

As Idéias são distintas por serem possibilidades distintas de participação; mas não são distintas no ato, único e simples, por que Deus as conhece, nem na essência divina de que são aspectos particulares. Não existem, como pensava Platão, num hipotético mundo ideal, mas, como já dizia S. Agostinho, em Deus, que não as conhece como coisas estranhas a si, mas como desdobramentos do que contém virtualmente a sua simplicidade.

As formas dos seres não são mais do que a realização concreta das Idéias que Deus quis que tivessem correspondente no Universo criado. As Idéias, portanto, são as causas exemplares dos seres

criados. E assim, a teoria platônica das Idéias, que Aristóteles rejeitava porque, tal como Platão a expunha, tendia a negar a realidade do Mundo, é em S. Tomás, pelo contrário, o fundamento dessa realidade, e faz parte da teodicéia tomista em perfeita harmonia com todo o conjunto do sistema.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. As coisas e a ciência de Deus.

Pelas idéias, Deus conhece todas as coisas. E, visto que as Idéias exprimem todas as maneiras por que a perfeição divina é participável, Deus conhece todo o possível. Conhece a infinidade dos seres possíveis, tenham ou não tido, venham ou não a ter realização atual. Não é para isso necessário supor realizado em Deus um infinito numérico; porque Deus conhece tudo no ato simples em que se conhece a si mesmo, exhaustivamente.

As coisas que constituem um certo e determinado Universo, conhece-as Deus como existentes realmente, e existentes por decreto livre da sua vontade. Como a vontade de Deus é idêntica à sua ciência, vimos na última lição que não há em Deus distinção real de essência e atributos, podemos dizer que a ciência de Deus é a causa das coisas. Deus conhece as coisas tais como as fez, e portanto tais como são; ou, indiferentemente, as coisas são tais como Deus as conhece. O conhecimento que delas tem em si mesmo é exaustivo, porque elas recebem de Deus tudo quanto são, tudo quanto têm. Deus conhece-as no mais íntimo do seu ser, visto que lhes conhece o ser na fonte, na nascente. Conhece-as nas suas singularidades, no que caracteriza cada uma em particular. Conhece-as no que as distingue. Conhece-as nas suas atividades, na sua sucessão, nas suas deficiências, não porque conheça a privação como tal, visto que a privação não é um ser, mas porque conhecer perfeitamente o limitado é conhecer também o seu limite. Conhece-as nas suas relações, ia dizer: principalmente nas suas relações, porque é a ordem do seu conjunto que torna o Mundo digno de ser criado por Deus.

Enfim, Deus conhece o Mundo que existe, tal como existe. E a ciência que dele tem vem de Deus, não do Mundo. Nem a título de coisa conhecida o Universo criado pode influir em Deus.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



8. A causalidade e a vontade de Deus.

Podem surgir dúvidas quanto às relações do Mundo com a vontade de Deus, ou antes, visto que em Deus não há composição de faculdades, quanto ao aspecto das relações do Mundo com Deus que em nós dependeria da vontade.

Disse agora mesmo que Deus é sempre causa, e nunca efeito. A existência no Mundo da causalidade parece constituir uma objeção. Se o efeito é devido à causa, ou Deus não quer o efeito, o que levaria a dizer que Deus não é causa universal, ou é a causa quem faz com que ele o queira. É esta a dificuldade, que aparece, de forma semelhante, quando em vez da causalidade eficiente consideramos a causalidade final.

A dificuldade tem de ser resolvida dando tudo a Deus, e a cada coisa o que lhe é devido.

Devemos lembrar-nos de que Deus quer o conjunto das coisas: a causa, o efeito, e a relação de causalidade que une os dois. "Não quer", diz S. Tomás, "uma coisa por causa da outra; quer que uma coisa seja por causa da outra [69]". Quer que uma seja causa da outra, e que a outra seja efeito dessa; mas nem uma nem outra são causa da sua vontade.

A vontade de Deus, longe de ser um obstáculo à causalidade, é o seu fundamento. Se há causas eficientes, é porque Deus lhes deu eficiência; se há causas finais, é porque Deus traçou às coisas a sua finalidade. Todas as relações entre causa e efeito fazem parte do Mundo; não reagem sobre Deus. São tão reais como o Mundo; mas têm, como o Mundo, um ser derivado, que tem em Deus o seu princípio. Na segunda via, chegamos a Deus como fonte de causalidade. Não podemos agora negá-lo pelo mesmo motivo porque então o afirmamos.

Há portanto no Mundo verdadeiras causas, e não simplesmente causas ocasionais, como queria Malebranche. Essas causas causam verdadeiramente o seu efeito, de acordo com as leis da Natureza. A ponto que a concepção tomista da Natureza, abstraindo da possibilidade do milagre, que S. Tomás afirma e o ateu tem de negar, se aproxima talvez muito da dos ateus. Podia ser de S. Tomás a

frase de Berthelot: "Nunca encontrei Deus no fundo dos meus cadinhos". A razão é simples. Deus não é um reagente químico; nem é um deus ex machina que se entretenha sem motivo a perturbar o curso natural dos acontecimentos; S. Tomás recusa-se, obstinadamente, a misturar Deus com a Natureza, como tantos têm tendência a fazer. Simplesmente, subjacente à Natureza, imanente a ela, transcendente a ela, está Deus, sem o qual ela não existiria, porque não se justifica a si mesma, sem o qual não existiria Berthelot, nem os seus cadinhos, nem as suas reações químicas.

Tudo o que se passa no Mundo é regido pelas causas que constituem a Natureza. Mas tudo isso é assim porque Deus o quer. E Deus quer tudo isso no seu conjunto, e o conjunto unicamente como imagem da sua perfeição e irradiação da sua plenitude.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. O optimismo relativo de S. Tomás.

Outra dificuldade vem da imperfeição do Mundo. Como pode o perfeito querer o imperfeito?

Há, na objeção, um erro fundamental. Deus quer o perfeito, visto que se quer a si mesmo; o objeto da sua vontade, já o disse, é a sua própria essência. Distinto de si é que não pode querer senão o imperfeito, sob pena de contradição, visto que a perfeição de Deus exige que ele seja único; e querer o contraditório, como se viu, é imperfeição que não podemos atribuir a Deus.

Mas Deus podia criar um Mundo mais perfeito do que este? Sem dúvida. Como compreender então que o não tenha criado? Parece que Deus só poderia criar o Mundo mais perfeito.

A isso só se pode responder, embora com risco de chocar idéias simplistas, que a pergunta não tem sentido. Há uma infinidade de Mundos possíveis, uma infinidade, digo bem, porque se trata de infinidade potencial, e infinidade seja qual for o aspecto que consideremos; portanto não há nenhum que seja o mais perfeito de todos. Onde quer que Deus traçasse o limite da perfeição do Mundo, ele estaria sempre infinitamente afastado da perfeição total. É absolutamente indiferente a quantidade de perfeições que Deus quis dar ao Mundo, como é indiferente a posição dum ponto que se marca sobre uma reta em que não há nenhuma referência. Que Deus fizesse o Mundo mais ou menos perfeito, a mesma dificuldade surgiria sempre, se a admitíssemos. A medida da perfeição do Mundo podia ser qualquer. Deus quis esta, livremente, como poderia querer outra, sem que para querer uma ou outra houvesse qualquer motivo que o pudesse obrigar.

Uma coisa, no entanto, se deve afirmar: fixada a quantidade de perfeição que Deus quis conferir ao Mundo, a sua distribuição entre os seres que o compõem é a melhor possível. Isto é, a ordem do Mundo é a melhor que se pode realizar com o total de perfeição que ele contém. E a razão é simples. A Criação é teocêntrica. Indica Deus pela convergência das linhas que tem marcadas, se se pode dizer assim. A ordem do Mundo é a sua forma, o seu elemento inteligível, o que faz com que o Universo constitua, verdadeiramente, um todo. É ela que reflecte a inteligência divina. É o bem para o qual tende

tudo o resto; não podemos supor que seja imperfeitamente atingido.

Este ponto de vista de S. Tomás é um optimismo relativo. Optimismo por supor que este Mundo é, dentro dos limites que Deus lhe traçou, o melhor; relativo por fazer a restrição de que é dentro desses limites. Equivale a dizer que o Mundo, quanto ao bem da ordem, é o que a matemática chama um máximo condicionado.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. A justiça de Deus.

Nisso mesmo consiste a justiça de Deus. Dizer que a ordem do Mundo é a melhor possível, é dizer que Deus pôs cada ser no lugar que lhe compete, que deu a cada ser, em relação aos outros, o que convém à sua natureza e às suas qualidades. Aprofundando, pode dizer-se que a justiça de Deus está na conformidade absoluta, na identidade, entre a sua inteligência e a sua vontade, que lhe faz dispor as coisas segundo a ordem traçada pela sua infinita sabedoria.

A justiça divina é justiça distributiva em grau eminente, justiça que consiste em dar a cada um conforme merece. A justiça comutativa, que regula as trocas, não pode convir a Deus, que só dá, nunca recebe. O que faz dizer a S. Tomás que só Deus é verdadeiramente generoso [70], porque só ele não recebe nada pelo bem que faz, nem pagamento, - quem lhe poderia dar senão de que ele lhe deu?-, nem recompensa, nem sequer a satisfação de ter feito o bem, porque nada pode aumentar a felicidade inalterável de Deus.

E se observarmos que Deus dá a seres que, sem ele, nada mereceriam, porque para merecer é preciso antes de mais nada existir, e a existência vem de Deus como o resto, compreendemos que não é possível deixar de atribuir a Deus a misericórdia. Por isso, se não podemos marcar à ação de Deus uma finalidade distinta dele, podemos dizer ao menos com S. Agostinho, citado por S. Tomás a este propósito, que "o fim que Deus procura em nós é a sua bondade, a qual, por sua vez, se encontra no nosso bem[71]". Quando digo o nosso bem, não me limito ao do homem, entendo o de todos os seres, de cada um conforme o que é.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. A onnipresença de Deus.

De tudo quanto tenho dito se conclui que Deus está presente em toda a Criação. Para distinguir os diferentes modos por que essa presença se manifesta, podemos dizer que Deus está em cada ser pela sua potência, pela sua presença, e pela sua essência.

Dizemos que está em tudo pela sua potência, para significar que todas as coisas estão submetidas diretamente à sua vontade, sem intermediários. Dizemos que está em tudo pela sua presença, no sentido restrito, para dizer que todas são conhecidas por ele diretamente, no que tem de mais íntimo, na íntima determinação do seu ser. E, quando falamos em que está em tudo pela sua essência, queremos dizer que tudo recebe dele, imediatamente, o ser, que deriva da essência divina como da sua Causa transcendente.

A este atributo de Deus chama-se a onnipresença. O afirmá-lo combate vários erros, que todos têm a sua origem na pretensão de não atribuir a Deus o que há no mundo de imperfeito. Assim, os adeptos da seita dos maniqueus, fundada no século III D. C., e que revivia entre os albigenses no tempo de S. Tomás, diziam que havia seres bons criados por Deus, e outros essencialmente maus, criados pelo Supremo Mal, primeiro principio como Deus, e oposto a ele. Outros supunham, e supõem, porque não falta ainda hoje quem assim pense, um Deus indiferente ao Mundo, ou preocupando-se quando muito com as coisas mais gerais, considerando indigno de Deus ocupar-se de todas as coisas, mesmo das mais humildes. Outros ainda, como os neo-platônicos, compreendiam a Criação como uma série de emanções, de forma que só a primeira criatura era criada por Deus. Todas essas opiniões se opõem à onnipresença, consequência necessária de tudo o que disse nesta lição e na anterior.

É preciso não entender a onnipresença no sentido panteísta, confundindo o ser de Deus com o das criaturas, Deus está em tudo, da maneira que vimos, mas não é tudo. Deus é fonte de todo o ser, mas não se pode dizer ser senão por analogia; é transcendente ao ser como a tudo o resto, e não pode por isso confundir-se com os seres criados.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. A Providência.

A Providência é o governo do Mundo por Deus. Torna-se evidente se nos lembrarmos de que Deus dispôs todas as coisas em vista da ordem do Mundo, e portanto marcou os fins a atingir às causas de maneira a obter os efeitos que achou convenientes.

Não devemos supor a Providência um governo imposto ao Mundo do exterior, um constrangimento que violente o curso natural dos acontecimentos. Não. A Providência é precisamente a boa disposição das finalidades e das causalidades naturais para o fim que Deus deseja. Deus obtém os efeitos que procura pelo jogo das causas naturais. É o autor da Natureza, e dispôs as relações entre as causas de maneira a produzirem, elas próprias, o resultado conveniente. Assim, normalmente, são as conseqüências das nossas ações que nos premiam ou castigam; chama-se a isso a justiça imanente.

Deus, é evidente também, depois do que disse, previu todos os efeitos da ordem que estabeleceu, mesmo os mais insignificantes. Por isso a sua providência estende-se a todas as coisas. E não suponhamos que, se Deus às vezes suspende o curso natural dos acontecimentos, isso implica modificação da ordem providencial. Nada impede que, excepcionalmente, para conseguir um efeito extraordinário, Deus suspenda uma lei da Natureza. A possibilidade do milagre é conseqüência da onipotência divina, e a sua realidade afirmada pela experiência histórica e atual. Deus pode fazer que uma causa produza um efeito diferente daquele que normalmente produziria; mas esse efeito extraordinário é previsto por Deus desde sempre. É alheio à lei da Natureza, mas tão primitivo como ela na intenção de Deus. Não é um retoque à Providência, introduzido posteriormente. A vontade de Deus não procede assim; é imutável e superior ao tempo; em visão de conjunto, engloba, nos seus desígnios, o natural e o sobrenatural.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



13. Providência e acaso.

As relações entre o acaso e a Providência têm de ser estudadas à parte. Não suponhamos que, para admitir a Providência, temos de negar o acaso, nem, para atribuir uma coisa ao acaso, nos julgemos obrigados a subtraí-la à Providência divina. Devemos pensar, pelo contrário, que a Providência inclui as causas acidentais; que os efeitos do acaso estão previstos na ordem providencial.

Para compreendermos como isso possa ser, vejamos o que se passa conosco. Suponhamos, por exemplo, que um homem deitou, ontem, os dados, e tirou um determinado número. O fato de conhecermos a ação e o seu resultado não impede que o número saído fosse obra do acaso. Se, por outro lado, soubermos que o homem vai deitar os dados amanhã, não podemos de forma nenhuma prever o número que há-de sair, a não ser que, por qualquer artifício, tenhamos disposto as coisas de maneira a que saia um dado número, que, por isso mesmo, não será devido ao acaso. Qual a razão da diferença entre os dois casos?

Quando se trata de fatos passados, podemos conhecer a causa e os efeitos em si mesmos, no seu ser. O conhecimento que deles temos não depende da espécie de laço que os une, nem altera em nada esse laço. Mas os efeitos futuros só nos podem ser conhecidos nas suas causas; só podemos por isso prevê-los se resultam necessariamente dessas causas. Assim, podemos prever um eclipse futuro a partir das posições dos astros no passado e no presente, por se tratar dum fenômeno em que a parte do acaso é praticamente nula; mas não podemos saber o número que vai sair num jogo de dados, porque depende do concurso de muitas causas que não têm entre si qualquer relação necessária.

Ora Deus não está sujeito ao tempo. Conhece os fatos futuros como os passados, no seu ser, que recebem dele. Pode prever os efeitos futuros de causas contingentes, porque os conhece em si mesmos, e não apenas nas suas causas. E o fato de os conhecer não torna esses efeitos necessários, como o fato de nós conhecermos os efeitos devidos, no passado, ao acaso, não os impede de terem sido fortuitos.

A Providência, longe de impedir o acaso, é o seu fundamento. O ser vem de Deus, com todas as suas divisões, em todas as suas modalidades, com todas as suas relações; portanto vem de Deus, também, a causalidade contingente ou necessária. Se o efeito duma causa é contingente, o último motivo disso é que Deus assim o quer. Não podemos invocar, contra uma coisa, aquilo mesmo em que ela se funda; não podemos portanto opor o acaso à Providência.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



14. A preciência divina e o livre-arbítrio.

É semelhante o caso das decisões livres dos seres inteligentes. O nome de preciência, dado ao conhecimento, por Deus, dos futuros contingentes, pode induzir em erro, dando a entender que a ciência de Deus é anterior, no tempo, às decisões das vontades livres. Na realidade, até o prefixo pre é aqui empregado por analogia. A ciência de Deus é exterior ao tempo, independente do tempo; o tempo faz parte do que Deus conhece, não afecta o modo de conhecer de Deus.

Devemos entender que as nossas decisões livres são verdadeiramente livres e verdadeiramente nossas, e que, no entanto, fazem parte da ordem providencial. O homem e Deus não são duas causas da mesma ordem, que tenham de repartir entre si o seu campo de ação. Deus é a origem de toda a causalidade, necessária ou livre. É ele que cria o livre-arbítrio, que é livre porque Deus assim o quer. Conhece as nossas decisões; conhece-as em si mesmas. E conhece-as como livres; para supor que esse conhecimento as tornava necessárias, teríamos de admitir que era errôneo.

Como acima disse dos efeitos do acaso, nós conhecemos os atos livres praticados no passado sem que isso destrua a liberdade de quem os praticou; e é assim porque os fatos passados nos são conhecidos, ou podem ser conhecidos, no seu ser. Não podemos da mesma forma conhecer os atos futuros porque só conhecemos o que é futuro nas suas causas. Deus, conhecendo o ser de todas as coisas, pode conhecer o futuro como nós conhecemos o passado, sem destruir o caráter de liberdade das relações de certas causas com os seus efeitos.

Há mistério em tudo isto, que a explicação que dei não pode dissipar totalmente? Sem dúvida. Mas não é mistério novo; é o mistério da transcendência de Deus, que excede a nossa inteligência mas não a contraria, o para fugir ao qual teríamos de cair na contradição dum ser essencialmente dependente que, em última análise, não dependesse de nada.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. O problema do mal.

A última dificuldade vem da existência do mal no Mundo regido pela Providência. Para a resolver, vejamos primeiro o que é o mal.

O mal é a ausência dum bem, a privação dum bem.

Mas nem toda a falta dum bem se pode chamar mal. É mal, mal moral, que um homem obedeça cegamente aos seus apetites instintivos; não é mal que o faça um macaco, ou outro qualquer animal irracional. Da mesma maneira, não podemos considerar mal a ausência de pernas numa serpente, enquanto que é um mal, um mal físico, a falta das pernas num homem ou num cão. Se reflectirmos, vemos que só podemos chamar mal à privação dum bem que convém a um ser, de acordo com a espécie a que pertence. Onde devia existir um bem, e não existe, dizemos que há um mal.

Para explicar a origem do mal, temos de pôr de parte, antes de mais nada, a hipótese dos maniqueus, de que há um primeiro princípio rival de Deus, e essencialmente mau. Com efeito, sendo o mal uma privação, o Supremo Mal deveria ser a privação total, o não-ser. Seria contraditório supô-lo existente.

É então Deus a causa do mal? Também não, vê-se bem porquê. O mal é uma privação, um ser de razão. Não tem existência real; o que existe é o bem que o mal limita. Como privação que é, o mal não tem causa eficiente; não precisa dela. Não pode ser causa final, já vimos que o efeito duma causa eficiente desempenha para ela o papel de fim; só um bem, um ser positivo, pode ser fim de qualquer ação. Nas séries que nos permitiram remontar até Deus, as da causalidade eficiente e da causalidade final, o mal não entra; o que entra é o bem que serve de sujeito ao mal. O mal é causado por acidente; só tem causa accidental. Resulta de uma causa ser frustrada do seu efeito por com ela concorrer accidentalmente outra causa ou outras causas.

Um leão mata uma ovelha para a comer. É à morte da ovelha que está determinado o instinto do leão? Não; é à conservação da vida do leão, que é um bem. Um homem, por gula, come do que lhe faz mal, e arruína a saúde. Não há na sua natureza nenhuma faculdade cujo fim seja esse. Há a vontade, que lhe foi dada como motor para executar livremente o que a inteligência lhe mostrasse ser seu

dever; e há o instinto que o leva a procurar alimento, em subordinação à vontade, guiada pela razão. A vontade cedeu ao instinto; faltou à sua missão, e produziu o mal. O mal resultou, por acidente, de faculdades cuja finalidade era o bem.

Querer fazer de Deus a causa do mal é como atribuir ao Sol a existência das sombras. Do Sol vem a luz; um obstáculo interpõe-se, e produz a sombra. Essa sombra, esse contorno desenhado no chão, não existiria se não houvesse luz; apagar-se-ia na escuridão geral. No entanto, ninguém dirá que é do Sol que vem a sombra. Da mesma maneira, o mal não tem causa, causa destinada a produzi-lo, na Natureza que Deus criou. Não tem causa eficiente; tem só, diz S. Tomás, causa deficiente [72]. Existe num bem como no seu sujeito, quando algum outro bem se interpôs no caminho desse. Se não existisse o bem, não existiria o mal, como não haveria sombras se não houvesse luz. Mas o que tem causa é o bem, não o mal que o mutila.

Deus, portanto, não quero mal, no sentido de que não é causa do mal nem dispôs nenhuma causa para o produzir. No entanto, quer o Mundo em que o mal existe. Devemos por isso dizer que permite o mal; vejamos, para terminar este assunto, como isso possa ser.

Como já disse, Deus ordenou tudo, no Mundo, para a maior perfeição do conjunto. Ora a imperfeição de alguns seres, relativamente aos tipos das suas espécies, é condição da perfeição do conjunto. Por outras palavras, é um bem que haja o mal. Assim, a morte da ovelha é, como atrás recordei, condição da vida do leão; e o Mundo é mais perfeito existindo nele ovelhas e leões do que se só existissem ovelhas; a coragem e a força são perfeições, como a mansidão. Por outro lado, é bom que haja seres que, livremente, possam falhar nas suas ações, apesar de Deus lhes ter dado todos os meios necessários para o não fazerem. Alguns, corrigindo-se mais tarde, dão lugar à existência desse bem que é o arrependimento; todos dão ocasião a um esforço desinteressado por parte dos que procuram melhorá-los, e, nas suas vítimas, a que se manifestem qualidades que doutra forma não poderiam existir: "Não haveria a admirar a paciência do perseguido", diz S. Tomás, "se não fosse a maldade do perseguidor [73]".

O bem, portanto, e só o bem, é que Deus quer no Mundo. Mas, do mal, sabe tirar o bem; e quer esse bem como os outros. Como diz o

nosso povo, "Deus escreve direito por linhas tortas". É por isso que permite que algumas das coisas que criou produzam o mal, por acidente.

▪ *Autorior*

▪ *Índico*

▪ *Posterior*



C. Os Anjos.

16. Introdução.

Pode legitimamente hesitar-se sobre se o estudo dos Anjos pertence ou não exclusivamente à teologia. A maior parte dos autores que escrevem sobre a filosofia tomista entendem que sim, e, nos seus livros, nem se referem aos Anjos. Realmente, a existência dos Anjos só se pode provar pela Revelação, o que parece dar razão aos que assim pensam. Mas a possibilidade da existência de inteligências puramente espirituais pede ser prevista pela filosofia; prova-o o fato de alguns filósofos da antigüidade, entre eles Aristóteles, sem conhecerem a Revelação cristã, as terem admitido, baseando-se em critérios muito variados. Por outro lado, há razões de conveniência que tornam a existência dos Anjos pelo menos muito provável, mesmo independentemente da teologia; e essas razões filiam-se de tal maneira nas grandes linhas do pensamento de S. Tomás que não falar nos Anjos é mutilar a síntese tomista, tão equilibrada e ampla.

Pensa assim Gilson, que, no seu curso, reserva um capítulo inteiro à angelologia, e, a meu ver, pensa bem. O estudo dos Anjos, quando mais não seja, esclarece muitas noções importantes, muitas diretrizes fundamentais, da ontologia tomista. Por isso me pareceu conveniente tratar aqui desse assunto, muito rapidamente.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



17. As formas puras.

Em Deus, como já disse, não há qualquer composição de potência e ato; Deus é Ato Puro. E só ele o é; porque é da essência do Ato Puro o ter necessariamente de ser único.

Em todos os seres, exceptuado Deus, que é mais do que um "ser", tem portanto de haver composição de potência e ato. Essa composição manifesta-se, pelo menos, no seguinte: todos recebem de Deus a existência; esta é portanto distinta da essência, que não exige que eles existam sob pena de contradição; a existência é um ato de que a essência é a potência.

Mas pode haver seres que, abstraindo dessa composição fundamental, que faz deles seres criados, não tenham, na sua substância, outra composição; que sejam atos puros quanto à essência. A sua essência não exige que eles sejam feitos de qualquer coisa; basta, para existirem, que Deus, que lhes conhece a essência como possível, lhes queira dar a existência atual, sem necessidade de utilizar para isso uma matéria preexistente, ou de a criar com eles. Seres assim são seres simples; não têm matéria. Para os distinguir do Ato Puro em absoluto, é costume designá-los por formas puras, embora o nome de formas só se aplique propriamente ao elemento formal dos seres materiais.

Esses seres, por não terem matéria, não podem transformar-se substancialmente; já vimos que a matéria é a possibilidade duma tal transformação, e o substrato da evolução das coisas. São, são; não são, não são; não podem ser outra coisa em potência, nem existir em potência noutra coisa. São imortais; visto que, assim como só podem nascer por Criação, só poderiam desaparecer por aniquilamento, e Deus não suprime um ser que criou senão para dar lugar à formação doutro ser, o que é impossível neste caso.

Seres reais, existentes, independentes de lugar, que é atributo exigido pela matéria, as formas puras são verdadeiros espíritos. A sua existência é possível dentro da ontologia que expus; e é natural a sua identificação com os Anjos de que fala a Revelação cristã.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



18. A inteligência dos Anjos.

Os mesmos motivos que nos levaram a atribuir a Deus a vida, a inteligência e a vontade, levam-nos a dizer que os Anjos são vivos, inteligentes e livres; não em grau eminente, como Deus, mas em grau superior àquele em que nós o somos.

Os Anjos são inteligências, e a sua vida consiste em conhecer. Vejamos, no entanto, que espécie de conhecimento pode ser o seu. Em Deus, a existência identifica-se com a essência, e a inteligência com o seu objeto. Nos Anjos, a distinção entre a existência e a essência corresponde uma distinção entre a inteligência e o seu objeto. Não existindo por essência, são causados; e, como é causado o seu ser, pode ser causado o seu conhecimento. Este não tem, necessariamente, de se ter a si mesmo por objeto, o que, num Anjo, seria conhecer-se só a si mesmo, visto que não é, como Deus, causa do ser das outras coisas.

Os Anjos, portanto, além de si mesmos, conhecem espécies distintas de si (para dar ao meio de conhecimento o nome habitual na Escola). Mas não podem, como os homens, extrair essas espécies das coisas sensíveis. A origem das nossas idéias está nas coisas materiais, a nossa própria essência só se pode realizar na matéria. Mas os Anjos são imateriais; não dependem da matéria para existir; da mesma forma, não dependem dela para conhecer. De resto, sem corpo, não têm órgãos que lhes permitam tomar contacto com os corpos materiais, nem portanto qualquer meio de comunicação com eles.

De acordo com a sua natureza espiritual, os Anjos devem receber as suas idéias do Mundo espiritual, por uma iluminação interior, vinda diretamente de Deus ou doutro Anjo de categoria mais elevada. E, visto que são simples, devem conhecer de maneira simples; não como nós, que retrogradamos do particular para o geral, mas nas próprias leis gerais conhecidas intuitivamente.

Como se vê, o conhecimento por idéias inatas, que Descartes, depois de Platão e S. Agostinho, atribuía ao homem, reserva-o S. Tomás para a inteligência angélica. De resto, os três filósofos citados são coerentes nesse ponto; todos tendem a ver no homem um puro espírito, associado a um corpo material por acidente, ou

quase. O homem, para eles, é como que um ser híbrido, em parte anjo, em parte animal. S. Tomás, com Aristóteles, faz uma idéia mais justa da unidade da nossa natureza.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



19. A individuação dos Anjos.

A imaterialidade dos Anjos põe o problema da sua individuação. Efetivamente, a matéria não é só o elemento permanente na evolução geral, é também o que permite distinguir entre si os indivíduos duma mesma espécie. De dois seres iguais, num dado momento, um é feito desta porção de matéria, outro daquela; por isso são distintos.

A ausência de matéria impediria realmente de distinguir entre si os Anjos pertencentes a uma mesma espécie. Por isso alguns filósofos, e bons, S. Boaventura, S. Alberto Magno, vendo claramente o problema, e não sabendo que solução lhe dar, renunciaram a considerar os Anjos da teologia formas puras, e supuseram neles uma matéria especial, diferente da nossa, uma matéria hipotética, desligada da extensão, elemento potencial que bastava para os individuar.

S. Tomás de Aquino resolve a questão de forma decisiva. Diz, simplesmente, que não há mais do que um Anjo de cada espécie. Cada Anjo constitui uma espécie distinta. Dois Anjos nunca são iguais; são todos diferentes. É a sua essência que os individualiza. Distinguem-se pela capacidade da sua inteligência, por aquilo que estão aptos a compreender.

Esta solução, à primeira vista, choca as nossas idéias, habituados como estamos, no Mundo que nos rodeia, a ver múltiplos indivíduos de cada espécie. Que, no entanto, é a única possível tratando-se de formas puras, resulta das noções fundamentais da ontologia de S. Tomás. Este é um ponto crucial do tomismo, como a rejeição do argumento de S. Anselmo e a possibilidade da Criação ab aeterno; quem o compreende, está no bom caminho, traz em boa ordem as idéias basilares que adquiriu até aqui.

A nossa estranheza desaparece se compararmos o que representam para a harmonia do Mundo a multiplicação qualitativa e a simples multiplicação numérica dos seres. A ordem do Mundo é a sua suprema perfeição; desempenha, repito-o, para o conjunto dos seres, o papel de forma, porque é por ela que eles formam um todo organizado. Já vimos que é para ela que Deus orienta todas as coisas, que para isso dispôs da melhor maneira possível. Ora, a

ordem do Mundo resulta da subordinação harmoniosa dos gêneros, e, em cada gênero, da diferenciação das espécies. Cada nova espécie é um novo elemento de riqueza; é uma nova forma, uma nova maneira de ser que se integra no conjunto. A multiplicação de seres iguais, pelo contrário, não traz consigo senão um enriquecimento material do Mundo; é a mesma forma reproduzida em muitos exemplares. À ordem do Mundo não acrescenta nada como qualidade; não é senão um aumento quantitativo. Nessas condições, compreende-se que, em si mesma, uma multiplicação numérica dos indivíduos não tem razão de ser.

No entanto, nos seres materiais, essa multiplicação é indispensável por dois motivos. Na sua formação, esses seres estão sujeitos, em maior ou menor grau, à lei do acaso, porque a causa que os produz actua sobre uma matéria que faz parte da composição doutros corpos; e as formas desses outros corpos vêm concorrer com a causa, que podem privar, em parte pelo menos, do seu efeito. Por isso os indivíduos afastam-se sempre, mais ou menos, da perfeição da espécie, e só pela sua multiplicação se pode assegurar a esta uma boa representação.

Por outro lado, os seres materiais estão sujeitos à decomposição. Têm existência efêmera; correm permanente risco de serem destruídos. Para garantir à espécie uma perpetuidade pelo menos relativa, é preciso multiplicar o número dos seus representantes.

A razão justificativa da existência, no Mundo material, de muitos seres pertencentes à mesma espécie, deve portanto procurar-se na conservação e na boa representação dessa espécie. Os Anjos, criados dum jato e imortais, realizam a sua espécie perfeitamente e sem risco de desaparecimento. Nenhum sentido teria o aumento do seu número, desacompanhado do aumento do número de tipos diferentes que realizam.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



20. A hierarquia dos Anjos.

Assim todos diferentes, os Anjos constituem uma imensa hierarquia, que é o coroamento do Universo criado. São tanto mais perfeitos quanto mais simples e universal é o seu modo de conhecimento. Os de categoria mais alta conhecem as coisas na sua origem, num conhecimento profundo, embora finito, da bondade divina. Outros, menos perfeitos, conhecem o Universo a partir das leis gerais que o regem. Os últimos só têm conhecimento, intuitivo puramente intelectual, mas já parcelar, de princípios particulares, ou da essência deste ou daquele ser.

O conhecimento angélico resulta assim como que duma projeção das Idéias divinas, paralela à que as materializou nas coisas, de forma que na inteligência dos Anjos existe, na ordem intelectual, a contrapartida do que o Universo é, na ordem real. Nisso difere profundamente da ciência de Deus, que é causa, Causa total, do Universo. Os Anjos não criam, como Deus. Por isso, o conhecimento de qualquer Anjo não é, como o de Deus, mais íntimo às coisas do que as coisas a si mesmas; é conhecimento exterior. A partir dos princípios que conhece, o anjo pode concluir as suas conseqüências necessárias. Mas não pode, como Deus, conhecer com certeza os futuros contingentes.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



21. A existência dos Anjos.

Estudado assim o que podem ser as formas puras, chega-se à conclusão de que elas vêm completar de maneira grandiosa a ordem do Mundo. Percorrendo os seres em escala ascendente, vemos primeiro os seres inanimados, último reflexo de Deus, que se limitam, da sua plenitude, a participar, simplesmente, na existência. Depois encontramos as plantas, cujo ser, mais rico, já lhes dá a possibilidade de sustentar e propagar a sua vida. Nos animais, que se lhes seguem, a vida trasborda do seu ser; tomam contacto com os outros seres, que conhecem da maneira mais exterior que é possível, pelos sentidos. O homem, dotado de alma espiritual, já vai mais longe do que os sentidos; no que os sentidos lhe trazem, vê a idéia que os seres realizam. Os Anjos, sem corpo, conhecem a idéia diretamente, e com tanta mais generalidade quanto mais vasta a sua inteligência. Até que o mais perfeito dos Anjos, embora afastado de Deus por todo o abismo que separa o finito do infinito, é já de certo modo muito semelhante a Deus na simplicidade soberana do seu conhecimento do Universo e da sua Causa, terminando assim o impulso para Deus com que o Universo reflete o impulso generoso pelo qual Deus o criou.

A certeza de que o quadro do Mundo criado ficaria incompleto, sem os Anjos, naquilo mesmo que é a razão da existência de todos os seus elementos, a ordem do conjunto, é suficiente para que a filosofia possa presumir, independentemente dos motivos teológicos, que as formas puras não só são possíveis, mas existem na realidade [\[74\]](#).

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



VIII. O Homem.

A. O corpo e a alma.

1. *A alma, forma substancial do corpo.*

Continuando o estudo dos seres criados, vamos tratar, depois dos Anjos, do homem.

O homem não é, como os Anjos, um ser puramente espiritual. Tem um corpo, material, extenso, composto de partes diferenciadas. Esse corpo não é um simples agregado acidental das partes que o compõem. Uma observação atenta da nossa maneira de ser convence-nos de que ele tem unidade substancial. Sou eu, por exemplo, que me nutro, sou eu que me movo, sou eu que sinto; é a mim que dói quando me magôo na mão, e não à mão que magoei. São meus todos os órgãos do meu corpo, meus todos os atos que eles executam. Sou eu que existo, em mim mesmo, plenamente; é para a minha vida que estão dispostas todas as partes do corpo; sou, no sentido que a palavra tem em metafísica, uma substância.

Ora, já o vimos na ontologia, há em todas as substâncias materiais, e portanto também no homem, um princípio que determina a matéria ao modo de existência que tem, de preferência a qualquer outro: uma forma substancial. Essa forma rege a disposição das partes no todo, a existência deste e a sua atividade. No homem, e em todos os seres vivos, a forma substancial chama-se alma. A alma pode portanto definir-se, em metafísica, como a forma substancial dum corpo vivo.

Vistas assim as coisas, não se põe o problema da união da alma e do corpo, que tantos sistemas filosóficos têm tentado resolver, sem resultado. A alma e o corpo não são dois seres distintos; são princípios distintos do mesmo ser. Não há dum lado a alma, do outro um corpo com existência separada da da alma. Sem a alma, não há um corpo; há a matéria que compôs, ou vai compor, um corpo humano, mas dominada por outras formas, constituindo outras substâncias. Um cadáver não é um corpo humano; é um agregado acidental de células, sem unidade essencial. Cada uma das suas

partes segue a sua evolução própria, independentemente das outras, sem se subordinar a nenhuma lei que regule o conjunto. É a alma o princípio de unidade do corpo humano; é elemento indispensável à sua existência como corpo; a da sua união ao corpo é questão que não existe.

Devemos entender que a alma é a única forma substancial do homem; nem pode, como já vimos, haver num mesmo ser várias formas substanciais. É a alma que se une diretamente à matéria do corpo, e rege toda a sua atividade, tanto no que é propriamente humano como no que é comum às plantas e aos animais. As próprias formas dos elementos químicos que constituem o corpo desaparecem como formas autônomas. Subsistem virtualmente, pelas suas qualidades, integradas na disposição do conjunto; mas é à lei deste que os elementos se subordinam, lei, de resto, que engloba a sua lei própria, e não os violenta.

A forma duma substância material é tanto mais complexa quanto mais perfeita esta é. É uma síntese, de que são elementos constituintes as leis das substâncias de ordem inferior que nela se reúnem. Tem todas as perfeições que existem nas destas últimas, e outras perfeições que, como todo, lhe são próprias. No formarem todas essas perfeições um só feixe, ordenado para um só fim, constituindo um só ser, está a unidade da substância, que exige evidentemente a do seu princípio de existência, da forma substancial.

Nada impede, pelo contrário, que haja no homem várias formas acidentais. A alma propriamente dita dispõe a matéria do corpo em tudo o que é exigido pela sua essência de homem. O que é indiferente a essa essência, estatura, cor, saúde, gênio, etc., é acidente, e determinado por formas secundárias, distintas da alma, e inerentes a ela ou ao conjunto alma e corpo.

Esta teoria da alma forma substancial do corpo é de Aristóteles. S. Tomás retoma-a, desenvolve-a e completa-a; e condensa-a nesta expressão lapidar: a alma é o princípio "pelo qual o homem existe, e é corpo, ser vivo, animal e homem" [\[75\]](#).

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. A alma, o corpo, e a atividade humana.

Não devemos procurar localizar a alma. Fazê-lo, é considerar a alma como uma parte material do corpo, ou como um ser distinto deste que actue sobre ele por intermédio dum órgão determinado; o que contraria em absoluto o que acima disse sobre a alma. A alma é uma forma, e portanto, em si mesma, imaterial. Só está sujeita à extensão por ser forma dum corpo; está por isso onde esse corpo estiver. Dentro do corpo, não tem lugar determinado; está em todo o corpo, visto que todo ele é regido por ela na sua disposição e na sua atividade. Não está distribuída pelo corpo, porque as formas, como princípios de unidade que são, são indivisíveis. Está toda em todo o corpo; é a ordem do conjunto, tomado na sua totalidade, e toda ela exige que cada parte seja o que é. Esclarecendo, diz S. Tomás que "a alma está toda em todas as partes do corpo segundo a totalidade da sua perfeição [...], mas não segundo toda a sua virtualidade, [76], visto que dispõe cada porção de matéria a constituir só um órgão determinado.

A localização da alma no corpo deve ser entendida num sentido metafísico, que salvaguarde a distinção fundamental entre os conceitos de matéria e forma. Longe de supormos a alma como que um fluido derramado no corpo ou concentrado num dos seus órgãos, e, duma ou doutra maneira, contido nele, devemos, diz S. Tomás, dizer de preferência que é a alma que contém o corpo, porque lhe dá a sua unidade [77].

A atividade do corpo é toda dependente da alma. Nenhuma das nossas ações, conscientes ou inconscientes, se pode atribuir ao corpo, excluindo a alma. A alma não se une propriamente a um corpo, como já acentuei; une-se a uma porção de matéria que só por ela, nunca o esqueçamos, constitui um corpo humano. Portanto, tudo o que se passa no nosso corpo, seja na ordem física-química, seja na vida vegetativa ou sensitiva, é regido pela alma.

Mas a alma não é motor do corpo no sentido de que seja a causa eficiente dos seus movimentos. Não devemos julgá-la uma fonte de energia física, aplicada ao corpo para o pôr em movimento. A alma é causa formal. Todos os movimentos do corpo provêm das energias que ele recebe do meio ambiente ou armazena em alguns dos seus órgãos. A alma é simplesmente a lei segundo a qual essas energias

são canalizadas, distribuídas e aproveitadas num corpo humano. Como diz S. Tomás, "a alma não põe o corpo em movimento pelo ser [...], mas pela faculdade motora, que, para existir, exige que o corpo exista em ato, o que é devido à alma" [78].

Reciprocamente, o corpo, designando por esta palavra a matéria do corpo, é causa material de toda a atividade humana nos domínios da sensibilidade e da vida vegetativa. É um constituinte intrínseco do ser humano, como a alma; é indispensável ao exercício, pela alma, de todas as atividades que exigem contacto com os outros corpos; e nisso, diga-se entre parênteses, está para S. Tomás o motivo porque o homem tem uma alma o um corpo.

Não podemos portanto, no homem, separar a atividade físico-química, vegetativa, e animal, em duas partes, pertencentes uma ao corpo, outra à alma. A alma é o princípio que faz com que as operações do corpo concorram para um só fim, que é o bem do homem; rege, por isso, toda a atividade dele. E o corpo é o meio que permite à alma procurar, no mundo dos corpos, os elementos necessários à vida do homem, nas suas várias modalidades. Não é um habitáculo da alma e uma ferramenta que esta dirija, mas, verdadeiramente, um elemento intrínseco da sua ação.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. Espiritualidade da alma.

Da atividade humana faz parte o pensamento. E esse é totalmente imaterial, não no processo de elaboração de idéias, mas no seu ato supremo, o do conhecimento.

Quando um homem conhece um objeto, identifica-se intelectualmente com ele. Toma para lei do seu pensamento a lei de existência do objeto, e essa lei produz no seu espírito, como conclusões de raciocínios, as mesmas conseqüências a que dá lugar na realidade, como propriedades concretas. A forma do objeto conhecido passa a reger a sua inteligência; passa a existir na sua inteligência, duma maneira totalmente diversa daquela por que existia no objeto. Existe abstratamente, imaterialmente. Quando uma forma se realiza na matéria, esta concretiza-a e materializa-a; por sua vez, a forma determina a potência da matéria a uma certa maneira de ser, e exclui dela a sujeição a outras formas. Ora, na inteligência, a forma do objeto existe na sua universalidade, sem nenhuma das características de individuação que a matéria lhe confere, e lhe confere necessariamente, porque a sua função é precisamente essa. Quando compreendemos as propriedades dum triângulo, por exemplo, não conhecemos um triângulo determinado, mas o triângulo, em geral. A forma do objeto conhecido existe portanto no espírito imaterialmente. Por outro lado, o homem, sem deixar de ser o que é, recebe a forma do objeto que conhece. A faculdade que se identifica com ela tem, por um e outro motivo, de ser imaterial.

A observação do que se passa conosco não nos deixa dúvidas de que o pensamento é um ato do homem. Sou eu que penso, o mesmo eu que vivo e sinto. Como o princípio de unidade da atividade humana é a alma, pensar é portanto uma operação da alma. Mas o pensamento é imaterial, já o vimos. Sendo assim, a alma executa essa operação, não, como as outras, por meio do corpo, mas independentemente do corpo, por si mesma. Pensar, no seu ato intelectual, ou seja, conhecer, é uma faculdade da alma, exclusivamente.

Como se vê, a alma humana, sendo a forma substancial do corpo, é mais do que isso. A sua atividade não se limita à animação do corpo; tem uma operação própria, em que o corpo não intervém: o conhecimento propriamente dito, universal, intelectual, abstrato. Há

uma faculdade só da alma, a inteligência, que lhe dá acesso ao mundo das idéias encarnadas nas coisas. Isso coloca a alma humana numa classe à parte, entre todas as formas substanciais. Faz-nos dizer que ela é espiritual; que, numa bela frase de S. Tomás, não está totalmente imersa na matéria [79].

Às outras formas chamamos materiais, não que nelas, em si mesmas, haja matéria, já vimos que a forma é um princípio duma ordem totalmente diversa da da matéria, mas porque exigem a matéria para a sua existência e para todas as suas operações. Não realizam senão o que é realizável pela matéria; não excedem a potencialidade da matéria. São, unicamente, ato do que na matéria há em potência.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. Origem da alma.

A alma humana, pelo contrário, excede a potência da matéria. Tem uma operação que a matéria não pode executar, Isso obriga-nos a estudar o problema da sua origem.

Já disse noutra lição como se põe metafisicamente a questão da evolução das coisas. A matéria, pura potência, está apta a existir sob uma infinidade de forma. Dizemos que essas formas se encontram nela em potência. Sob a ação duma causa eficiente apropriada, uma dessas formas passa a existir em ato, substituindo outras formas, incompatíveis com ela, que a precederam, e voltam a existir só em potência na matéria. A causa eficiente não pode mais do que isso: fazer passar ao ato o que antes existia em potência; fazer regressar à potência o que anteriormente era ato.

Ora, a atividade da alma excede, num ponto, o que na matéria há em potência. Muitas, quase todas, as suas operações estão dentro do que pode a matéria, sob a ação duma forma apropriada. Mas na inteligência a matéria não intervém. Seja qual for a forma que a domine, a matéria não pode elevar-se ao pensamento, atividade incompatível com o seu carácter concreto e individualizante. A alma humana, na sua totalidade, não existe portanto em potência na matéria; e se não existe nela na sua totalidade não existe nela de forma alguma, porque uma forma, já o disse, é indivisível. Existem em potência, na matéria, uma infinidade de formas capazes de realizar alguns dos atos da alma humana. Está em potência, na matéria, o colaborar com a alma nas operações que esta realiza por seu intermédio. Mas a alma humana não está compreendida na sua potencialidade; não existe a síntese onde lhe falta um elemento. Devemos procurar-lhe a origem noutra parte.

Se, antes de existir em ato, a alma humana não existia em potência na matéria que constituía os outros corpos, já disse que a simples possibilidade de existência, sem um suporte real, não é existir em potência, é porque pura e simplesmente não existia. A produção da alma humana é por isso uma criação, e, como tal, obra de Deus, diretamente. Não há outra solução, porque não é possível pensar, como à primeira vista poderia parecer, numa produção da alma por divisão doutra alma. As formas não se dividem, nem quantitativamente, porque, por si mesmas, não têm extensão, nem

qualitativamente, porque perder algumas das qualidades que a caracterizam seria, para uma forma, deixar de ser.

Cada alma humana é portanto criada por Deus. O seu começo é produção do nada, começo absoluto. Quando a matéria que constitui o corpo está suficientemente disposta para a receber, Deus cria uma alma para a informar. Não devemos ver nisso como que um milagre; é coisa que faz parte do plano da Natureza tal como Deus o estabeleceu. Assim como criou os Anjos numa vez para sempre, assim como criou seres materiais capazes de se transformarem uns nos outros por causa da capacidade receptiva existente na matéria, Deus cria as almas humanas para começarem a existir uma a uma, quando se apresentam as condições materiais necessárias à sua existência.

Não pertence à metafísica saber qual o momento da gestação em que o embrião está suficientemente desenvolvido para receber uma alma humana. Esse assunto é com a biologia. Parece no entanto não haver dúvidas de que, nas suas linhas gerais, a filosofia deve encarar assim o desenvolvimento do embrião: A disposição da matéria no germe tende, sob a ação das causas naturais a que este está submetido, a produzir um corpo apto a viver uma vida vegetativa, ou, o que tanto vale, a fazer passar ao ato a alma vegetativa que existia em potência na matéria. Sempre sob a ação das mesmas causas, o organismo do embrião desenvolve-se, e torna-se capaz de sensibilidade; isto é, passa a existir em ato a alma sensitiva que na matéria existia em potência. Essa alma exige, para a sua atividade, tudo quanto era até aí regido pela alma vegetativa; inclui, virtualmente, a alma vegetativa, que por isso substitui. Continuando o desenvolvimento do organismo embrionário, chega o momento em que ele pode receber uma alma humana, originada por criação, como já disse, visto que não existe em potência na matéria; as condições materiais são causa ocasional da sua produção, não são causa eficiente. Essa alma substitui a alma sensível, como esta substituiu a alma vegetativa, ou seja, integra numa unidade de ordem superior toda a atividade que a alma sensível dirigia; e passa a ser a lei única de existência do embrião, que, regido por ela, termina a sua evolução, e se torna num ser humano perfeito.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. A imortalidade da alma.

É o fato de exceder a potencialidade da matéria, em parte da sua atividade, que nos obriga a procurar para a alma humana uma origem diferente da das almas sensíveis ou vegetativas e das formas dos seres inanimados. O mesmo motivo nos obriga a traçar-lhe destino diferente do destas, quando o corpo é destruído pela morte.

As formas materiais só podem existir pela matéria. Uma vez que a matéria que informavam passou a ser dominada por outras formas substanciais, deixam de existir em ato, e voltam a existir em potência na matéria. Indissolúveis em si mesmas, foram, como se diz na Escolástica, destruídas por acidente,, devido a terem desaparecido as condições indispensáveis à sua existência.

Mas uma forma espiritual como a alma humana não depende da matéria para todas as modalidades da sua existência. Tem uma operação em que a matéria não intervém: o ato intelectual. Por isso, privada do corpo, não é destruída por acidente como as outras formas. Também não pode decompor-se, visto não ser composta de partes distintas como o corpo; se fosse, alguma coisa as uniria, e seria essa alguma coisa o principio de unidade, a forma, e não ela. Como só pode nascer por criação, só pode portanto desaparecer por aniquilamento. Ora Deus, que podia fazê-lo, não aniquila aquilo que criou. A sua justiça, já o dissemos, dá a cada ser o que é exigido pela natureza de que o dotou; por isso diz S. Agostinho, em palavras que S. Tomás faz suas, que "acerca das coisas naturais não se deve considerar o que Deus pode fazer, mas o que convém à natureza de cada uma [80]". Deus, se deixa que as formas materiais desapareçam, é porque elas dependem totalmente da matéria, e convém a essa mudar de forma para reflectir, pela sua potencialidade de certo modo infinita, a infinidade do poder criador; os seres materiais não são aniquilados; transformam-se. A alma é uma forma que pode existir sem a matéria; não desaparece com a transformação desta; Deus também não a aniquila; deve continuar a existir, dissolvido o corpo.

A alma humana é portanto imortal, ou, como diziam os escolásticos, é uma forma substancial subsistente.

Resta saber que espécie de vida pode ter a alma separada do corpo,

de acordo com as exigências da sua natureza. Já vimos que em todas as atividades da alma animal ou vegetativa intervém o corpo; todas elas devem portanto cessar na alma separada. Pelo contrário, a inteligência é independente da matéria, no seu ato supremo de conhecimento; correlativamente, como depois veremos, é também independente da matéria o ato livre da vontade. A atividade intelectual, nos seus aspectos cognitivo e afetivo, pode portanto exercer-se depois de separada a alma do corpo, e é a única que se pode assim exercer. A vida da alma depois da morte é vida da inteligência.

Mas, na vida presente, as idéias pelas quais a inteligência conhece o seu objeto têm origem nos sentidos, são elaboradas com o auxílio da imaginação e da memória. Tudo isso depende do corpo, e não pode exercer-se dissolvido este. As idéias, que a alma separada é capaz de conhecer, devem ter outra proveniência; é, de resto, natural que, mudado o modo de existir, mude o modo de operar.

Lembram três modos possíveis, que, aliás, não se excluem. A alma, separada do corpo, pode ter o conhecimento intuitivo da sua própria natureza, que atualmente só conhece por reflexão sobre a sua atividade. Pode ser-lhe dado conhecer a essência doutras inteligências separadas, Anjos, ou outras almas como ela. Pode, finalmente, receber de Deus as idéias, infusas, como se diz na Escola.

Nenhuma destas três maneiras de conhecer excede a capacidade da inteligência humana; e todas elas, por serem conhecimento direto do inteligível, sem intermédio das coisas sensíveis, são mais perfeitas em si mesmas do que o conhecimento por idéias abstraídas dos seres concretos. Mas, para a alma humana, são menos perfeitas, porque a nossa inteligência, feita para se aplicar às coisas particulares, não consegue, como a dos Anjos, abranger dum só golpe todas as conseqüências contidas num princípio geral. Guardadas as proporções, dá-se com ela, diz S. Tomás, o que se dá com as pessoas pouco inteligentes, que não compreendem uma questão posta em abstrato, com generalidade, e só conseguem compreendê-la pela multiplicação dos exemplos concretos [81]. No mundo das idéias gerais, transparente para o Anjo, a alma humana vê menos claramente do que no das idéias abstraídas do sensível. Note-se que a elevação dos nossos pensamentos nesta vida não deixará de ser um auxílio para a alma separada; ficam dela, no espírito, vincos, hábitos intelectuais, que facilitam a compreensão

do que então lhe for dado conhecer. Quanto mais nos habituarmos, em vida, a ver as coisas de alto, mais capazes seremos de aproveitar o alimento concentrado, digamos assim, que o nosso espírito então receberá.

A Revelação cristã diz-nos que Deus preparou à alma separada um destino infinitamente mais glorioso do que a vida de certo modo diminuída que por natureza lhe compete

a visão de Deus face a face, em união, um dia, com o corpo ressuscitado. Nada, na natureza humana, dá à alma o direito a uma tal condição. A capacidade da inteligência humana, por grande que seja, não basta para conhecer a essência divina; é necessário que Deus a exalte por uma iluminação que é obra só da sua bondade, dom gratuito de Deus. O futuro glorioso que Deus nos reserva, e que não exclui as formas naturais de conhecimento de que falei, embora, evidentemente, lhes dê importância muito secundária, só nos pode por isso ser conhecido por revelação divina; é assunto que não pertence à filosofia, mas à teologia.

Uma última questão, ainda acerca das almas separadas. Como individualizá-las? Falando dos Anjos, vimos que não pode haver dois seres imateriais distintos pertencentes à mesma espécie. Pode por isso parecer que é impossível distinguir entre si as almas humanas, uma vez separadas do corpo. Mas as almas humanas não são formas puramente espirituais, como os Anjos. Se já não animam, animaram um corpo material; e o ter animado um corpo distinto dos que as outras animaram basta para diferenciar uma alma entre todas. As almas separadas são portanto individuadas pela sua relação, relação essencial, para com certo e determinado corpo, que foi o seu.

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



6. *Apreciação da psicologia tomista.*

Todo o edifício da psicologia de S. Tomás, em particular as suas provas da espiritualidade e da imortalidade da alma humana, se baseia em duas verdades fundamentais: a imaterialidade do pensamento, e a identidade entre o homem que pensa e o homem que vive e sente. A primeira resulta necessariamente da ontologia que expus, e que é toda ela 'análise das conseqüências dos primeiros princípios, leis basilares do ser tal como o vemos em todas as suas manifestações. A segunda é um fato, verificável pela observação.

O que estuda o homem é um dos capítulos mais equilibrados da filosofia tomista, tão equilibrada toda ela. A teoria da alma forma substancial do corpo, defendida por Aristóteles e S. Tomás, é a única que salvaguarda ao mesmo tempo as nossas semelhanças e as nossas diferenças com os seres materiais por um lado, com os Anjos por outro. É a única que respeita o fato do homem pertencer a um duplo universo, por assim dizer, de viver no mundo da matéria pelo corpo, e no das formas pela inteligência. 'Podas as teorias apresentadas por outros filósofos para explicar a natureza do homem, ou reduzem o homem a um ser material, esquecendo o caráter à parte da inteligência, ou o reduzem a um puro espírito, negando a evidência dos nossos sentidos, ou ainda introduzem nele uma dualidade desmentida pela experiência.

A solução tomista respeita a semelhança entre o homem e os outros seres materiais, vivos ou inanimados. Vê no corpo uma parte do mundo físico, em que são observadas as leis que regem esse mundo, em que é o jogo dos fenômenos que o constituem que mantém o corpo vivo e o movimenta. Mas não esquece que em toda a vida humana se manifesta a harmonia das funções do corpo, a sua unidade de tendências orientada para o todo, a sua estabilidade em circunstâncias tão variadas, que contrasta com a instabilidade dos agrupamentos simplesmente acidentais. E afirma que essa harmonia, essa unidade, essa estabilidade, têm um princípio; provêm duma forma, duma idéia orientadora feita realidade, que é parte intrínseca do corpo, considerado como tal, e não violenta as leis da matéria que o constitui, antes as inclui e sintetiza. Por outro lado ainda, afirma que esse princípio de unidade se estende mais longe do que o corpo, visto que pertencem ao mesmo homem

operações em que o corpo não toma parte; ensina que a alma humana é espiritual, e portanto imortal, subsistente.

Só a posição tomista permite também explicar o motivo porque a alma, capaz de existir sem o corpo, é criada para um corpo, e só com o corpo realiza o seu modo normal de existência. Os que vêem no homem dois seres, um anjo e um animal, simplesmente associados para uma vida comum, ou desistem duma explicação, ou procuram o motivo da associação no bem do corpo, o que é subordinar o mais perfeito ao menos perfeito, ou têm de o procurar, à maneira de Platão, num castigo imposto à alma por faltas cometidas numa hipotética vida anterior. Para S. Tomás, o caso ó claro. A alma humana é capaz de compreender o inteligível. Mas o inteligível, no grau de generalidade em que os Anjos o conhecem, é alimento forte de mais para a sua fraqueza. Uma tal altura causa-lhe vertigens; uma luz tão brilhante deslumbra-a. Tira mais proveito dum alimento mais pobre, das idéias próximas do concreto, que obtém a partir do que os sentidos lhe fornecem. O motivo da união é portanto o bem da alma, quer porque pode assim exercer a sua operação mais perfeita de forma proporcionada à sua natureza, quer porque tem uma ocasião de criar os hábitos intelectuais que, depois da morte, a hão-de auxiliar a compreender o que, de certo modo, a ultrapassa. O fato de Deus, na sua bondade, ter querido dar ao homem infinitamente mais do que isso não altera a justeza deste quadro; porque a natureza dum ser tem de se julgar em si mesma, no seu conjunto, independentemente do que Deus, gratuitamente, lhe tenha acrescentado. A ordem da Graça não é retoque a uma obra mal feita, mas uma segunda Criação, mais admirável ainda, sobreposta à Criação da Natureza, que é digna em tudo da justiça e da sabedoria do seu Autor.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. As faculdades.

7. As potências da alma ou faculdades.

As operações do homem são numerosas e variadas. Todas são atividades que concorrem para que a vida humana atinja a sua finalidade. Mas são exercidas de maneira variável com as circunstâncias, e, sem que cesse a vida, podem cessar, embora algumas por um tempo muito curto. Não diremos por isso que o homem exerce, por essência, essas operações, mas que, por essência, é capaz de as exercer. As várias atividades estão no homem em potência, e passam ao ato quando o homem quer, ou as circunstâncias o permitem.

A faculdade de exercer uma dada operação é o que, na lição sobre o ser, chamamos uma potência activa. Distinguem-se por isso no homem várias faculdades ou potências da alma. Várias, porque a diversidade das operações corresponde a das faculdades. Da alma, porque é a essência do homem que exige que ele possa exercer as operações que delas dependem, e, como já vimos, o que faz com que uma dada porção de matéria constitua um ser duma certa espécie, tenha uma certa essência, é a forma, a alma, Neste caso, o princípio comum que as une é portanto a alma.

As faculdades não são seres substancialmente distintos da alma; são acidentes próprios da alma, qualidades do homem, no sentido aristotélico; o que se exprime, na linguagem escolástica, com dizer que as potências da alma são princípios próximos de ações cujo primeiro princípio é a alma, ou atos segundos dum ser de que a alma é o ato primeiro. São inerentes ao homem, que é quem age por meio delas; não podemos dizer que é a vista que vê ou a vontade que quer, mas o homem que vê com a vista e quer pela vontade. É preciso não o perder de vista, em tudo o que se segue.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



8. As faculdades vegetativas.

A atividade dum organismo diferenciado como o do homem é extraordinariamente complexa. É por isso também muito complexo o estudo das suas faculdades. Aqui, no entanto, não interessa analisar pormenorizadamente a questão. Basta falar em geral das classes em que se podem agrupar as faculdades da alma humana.

Podemos começar pelas atividades que, duma forma ou doutra, se encontram em todos os seres vivos, e constituem o que se chama a vida vegetativa. Dividem-se em dois grandes grupos, a que correspondem a faculdade nutritiva e a faculdade reprodutiva.

A primeira tem por fim a conservação da vida do indivíduo a que pertence. Compreende, como o nome indica, a nutrição propriamente dita, isto é, a assimilação dos alimentos, pela qual o organismo, apropriando-se da matéria que constituía estes, a converte na sua própria substância. Nesse processo, a matéria dos alimentos conserva as qualidades que os caracterizavam, e que passam à integrar-se na harmonia regida pela alma; mas os elementos perdem a sua categoria de seres autônomos, de substâncias.

A faculdade nutritiva compreende também todas as outras operações por que o organismo se utiliza da matéria e das energias existentes no meio ambiente, e rejeita o que já não lhe serve; respiração, eliminação, etc. Compreende toda a atividade interna necessária para assegurar aquilo a que os médicos chamam o metabolismo do corpo vivo, isto é, a incessante renovação das suas partes à custa das permutas com. o meio que o rodeia. Podemos acrescentar ainda a esta faculdade a que produz o crescimento do organismo ainda incompleto. Trata-se, como se vê, duma faculdade complexa, que daria a um fisiologista assunto para muitos volumes. O filósofo pode contentar-se com considerá-la em conjunto, visto todas as atividades que dela dependem terem um único fim: conservar a vida do organismo.

A faculdade reprodutiva, pela sua finalidade, já excede o indivíduo, e procura o bem da espécie. Tende à formação dum germe, duma semente, porção de matéria disposta de maneira a dar origem, com o concurso dum meio apropriado, que, em muitos casos, lhe é

assegurado pela própria faculdade reprodutiva, a um organismo vivo, semelhante ao que o produziu. Por isso podemos dizer que no germe existe, virtualmente, a espécie, ou, como os escolásticos, que nele actua a virtude da espécie.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. As faculdades sensíveis.

As faculdades sensíveis são doutra ordem, e só existem, pelo menos com certo desenvolvimento, nos animais. Por elas, o indivíduo excede os limites do seu próprio corpo, tomando conhecimento, por forma concreta, dos corpos que o rodeiam.

Compreendem em primeiro lugar os sentidos propriamente ditos, pelos quais o ser vivo recebe a impressão das qualidades sensíveis do objeto que conhece. Depois, totalizando as impressões dos sentidos, compondo-as e apreciando-as, há o chamado sentido ou senso comum, que permite, por exemplo, a partir dum determinado ruído e duma determinada imagem visual, concluir que estamos em presença dum ser de certa espécie, que se nos manifesta pela vista e pelo ouvido. Para conservar as imagens sensíveis, há a imaginação. Para apreciar a utilidade ou a nocividade do objeto conhecido, e portanto a atitude a tomar para com ele, há a estimativa, faculdade de julgamento instintivo, que, no homem, por estar subordinada à razão e se guiar por ela, toma o nome de razão particular. Finalmente, para despertar a recordação dos objetos anteriormente conhecidos de que se conserva a imagem, há uma última faculdade sensível, a memória. Também esta, no homem, está subordinada à razão; tem por isso na Escola um nome especial, o de reminiscência.

Ao falar do conhecimento, voltarei a ocupar-me, mais pormenorizadamente, das faculdades sensitivas. Quero aqui recordar que lhes corresponde, na ordem da ação, uma faculdade apetitiva chamada apetite sensível. A maneira por que um ser tende para o seu fim reflecte sempre a maneira por que esse fim lhe é conhecido. As faculdades vegetativas tendem para um fim que não conhecem; são um caso de finalidade inconsciente, a que se chama apetite natural. As faculdades sensitivas dão, do seu objeto, um conhecimento particular; dirigem para esse objeto a atividade do indivíduo, de maneira consciente mas não raciocinada, pelo apetite sensível.

O apetite sensível comanda a chamada faculdade locomotora, potência da alma cujas modificações são a causa dos movimentos do corpo. Precisando melhor: são a causa formal dos movimentos dirigidos para o exterior, como de fora vem o objeto conhecido pela

sensibilidade; portanto, dos movimentos de locomoção, de apreensão, etc. Facilmente se compreende isto; uma alteração do apetite sensível é uma modificação da alma, que produz na alma outras modificações, todas nas faculdades que lhe pertencem como forma do corpo. Por outras palavras, todas são modificações da lei do corpo; e as energias que Neste actuam, utilizadas segundo nova lei, produzem novos efeitos: os movimentos corpóreos. Não é preciso para isso supor nenhum influxo de energia física vinda da alma, que, não esqueçamos, actua sobre o corpo de maneira muito diferente daquela por que um corpo age sobre outro; como causa intrínseca, não como causa eficiente.

As atividades vitais internas, ao contrário das que citei, não dependem do apetite sensível senão parcial e indiretamente. Fazem parte da vida vegetativa, e procedem só do que chamei o apetite natural.

O apetite sensível tem de ser decomposto em duas faculdades, a que na Escolástica se dão os nomes, arcaicos no sabor, de concupiscível e irascível. O primeiro impele o indivíduo a procurar o objeto que lhe agrada; por isso dizemos que tem por objeto o agradável, e que dirige as ações fáceis. O irascível, pelo contrário, sob a ação das apreciações da estimativa ou razão particular, leva a atos que em si mesmos desagradam ao indivíduo, mas que são úteis, indiretamente, pelas suas conseqüências: ao combate contra o inimigo que o ameaça, ao esforço necessário para se obter o agradável. Tem por isso por objeto as coisas árduas, e governa as ações difíceis.

Das duas faculdades, é o irascível que devemos considerar superior; lembremo-lo, pois o amor do conforto leva às vezes o homem a transigências que põem em perigo tudo quanto tem valor humano. Não tende, com efeito, a um fim próximo, que lisonjeie imediatamente os sentidos, mas a um fim remoto, exigido pela sua utilidade, e para atingir o qual é preciso correr riscos, vencer obstáculos, sofrer privações.

No homem, assim como a sensibilidade está subordinada à inteligência, o apetite sensível está subordinado à vontade, quando a veemência dos seus impulsos não surpreende esta, impedindo-lhe os movimentos, ou os maus hábitos da vontade não a levam a abdicar no apetite sensível.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. A inteligência.

Todas as faculdades de que falei até aqui, o crescimento, a nutrição e a reprodução, o conhecimento e o apetite sensíveis, estão estreitamente dependentes da matéria e se exercem por meio do corpo. O homem tem também uma atividade intelectual, independente da matéria, operação duma faculdade, a inteligência, que tem por sujeito unicamente a alma.

Os sentidos dão-nos das coisas conhecimento individual, concreto; a inteligência conhece o universal que nelas se concretiza. A sensibilidade conhece a existência, de maneira espontânea, sem consciência do que é existir; a inteligência estuda a essência, e, reflectindo sobre a sensibilidade, atinge a compreensão do que a existência significa. A inteligência é por isso, das faculdades humanas, a mais elevada em categoria. Torna o homem capaz de conhecimento no seu mais alto grau; faz da alma humana um microcosmos, segundo a expressão de Aristóteles, um pequeno resumo do grande Universo. Eleva o homem acima de si mesmo; habilita-o a julgar-se como parte de um todo, de que compreende a harmonia. Dá-lhe um carácter único, e o primeiro lugar, entre os seres dotados de corpo material. Faz dele um ser racional, o ponto de contacto do mundo dos corpos e do dos espíritos, o intérprete e a imagem, de certo modo espiritualizada, do primeiro.

Na próxima lição trataremos, em especial, da inteligência e da sua operação. Basta aqui lembrar que, na sua atividade normal, tal como a exerce a alma unida ao corpo, a inteligência depende da sensibilidade para a elaboração das idéias. É nas imagens formadas pelas faculdades sensíveis que a inteligência procura os elementos do conhecimento; o seu raciocínio é acompanhado dum constante movimentar de imagens, que servem como que de suporte às idéias de que se ocupa. Mas a operação da sensibilidade, embora acompanhe a da inteligência, mantém-se sempre num plano inferior ao desta. Na imagem sensível, que inevitavelmente apresenta os caracteres dum ser concreto, embora diluídos e vagos, a inteligência vê a idéia geral. É inteligência dum ser composto de alma e corpo, e tem, na atividade de corpo, um auxiliar. Mas o seu mundo é o do inteligível, e, sem o corpo, nem por isso deixará de aderir ao inteligível, com que então ficará em contacto imediato.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. A vontade.

Ao conhecimento intelectual, corresponde um apetite intelectual também, isto é, uma tendência para o fim proposto como tal pela inteligência.

Todo o ser é activo e tende para um fim. Se não conhece esse fim, procura-o naturalmente, sem necessidade, como já disse, para esse efeito, de existir nele alguma faculdade especial. Se conhece o fim próximo da sua ação, mas não o escolhe, se o fim lhe é dado do exterior, necessita duma faculdade que, a esse conhecimento do fim, responda com um impulso activo: é o apetite sensível. Se é o próprio ser que escolhe o seu fim próximo, porque sabe raciocinar e pesar os prós e os contras dos vários caminhos possíveis, precisa duma faculdade capaz de o impelir para o fim que escolheu: a vontade. A vontade é por isso a contrapartida, no terreno da atividade, da inteligência. Todo o ser intelectual é dotado de vontade, sob pena de imperfeição, de impotência para procurar o fim conhecido e escolhido. E, no homem, a observação confirma a existência dum principio de ação que quer o que a inteligência lhe mostra ser desejável; é a vontade intelectual, a vontade propriamente dita.

A vontade, portanto, procura atingir o fim; mas não delibera sobre ele. Não raciocina; é um erro supô-la a raciocinar, ou a inteligência a querer. Pensar assim é olhar a inteligência e a vontade como dois seres distintos, e não como o que realmente são; duas potências distintas dum mesmo ser, o homem, que pensa e age. A vontade quer o que a inteligência escolhe, e fá-lo executar.

Acrescente-se que, assim como a inteligência não recebe as idéias senão por intermédio dos sentidos, a vontade não move o nosso organismo senão por intermédio do apetite sensível. A execução do que ela determina é condicionada pela sensibilidade. E, como diz Aristóteles [82], o poder da vontade sobre a sensibilidade não é despótico, mas político. É agindo inteligentemente sobre as suas faculdades animais, disciplinando-as, educando-as, que o homem pode dominar o seu corpo e elevar a sua vida ao nível da sua humanidade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. O livro-arbítrio.

Disse que a vontade quer o que a inteligência lhe mostra como desejável, ou, visto que desejável e bom são termos equivalentes, o que a inteligência lhe mostra como bom; bom, entenda-se, nem sempre do ponto de vista moral, mas bom imediatamente, aqui e agora. Sendo assim, poderá afirmar-se que o homem é livre nas suas decisões?

Nem todos os atos do homem são livres; é claro, por exemplo, que o homem não é livre de cair ou não cair, se o largarem no espaço. Mas temos consciência de sermos livres nos atos que dependem da nossa vontade, e na medida em que dependem dela. Poderá isso conciliar-se com o quadro que tracei?

Ser livre é determinar-se a si mesmo na escolha a fazer. Dai resulta que os atos humanos são realmente livres, na medida em que é a vontade que os dita.

Posta em presença do fim último do homem, do fim que satisfaz todas as suas tendências, conhecido plenamente esse fim, a vontade não pode deixar de aderir a ele e de repousar nele totalmente. A inteligência mostra-lhe esse fim como evidentemente e eminentemente desejável; a vontade adere a ele necessariamente. Mas não deixa de ser livre ao fazê-lo; porque, se o quer, é porque é ele o que, no seu íntimo, procura. É auto-necessitada, e não necessitada de fora. Não pode deixar de querer aquilo que, precisamente, quer, como nenhuma coisa pode deixar de ser o que é, enquanto o é. A necessidade do seu ato corresponde à evidência com que a inteligência o julga bom.

O ato da vontade é ao mesmo tempo livre e necessário, nesse caso. Mas só nesse caso. Todos os outros fins são parciais; não esgotam as tendências naturais do espírito humano. Ao escolhê-los, portanto, a inteligência encontra em todos vantagens e inconvenientes; nenhum é evidentemente preferível aos outros. A escolha só se consegue ao fim dum raciocínio às vezes complicado, e em que se pesam todos os prós e contras.

Ora o que move a inteligência a pensar, e a procurar o fim particular a atingir, é a vontade. Enquanto a inteligência não lhe propõe um fim

que lhe agrade, a vontade não a deixa dar por concluída a sua escolha. E a inteligência, entre as objeções que pesa, inclui a repugnância da vontade; entre os motivos favoráveis, inclui a prontidão desta. Assim, as nossas preferências deitam a espada na balança das decisões da inteligência, quanto ao que devemos fazer; assim, a inteligência indica à vontade aquilo que a vontade quer.

Nisso consiste o livre-arbítrio, de que temos consciência. Não é o poder de querer ou não querer qualquer bem, mas a faculdade de escolher um de entre vários bens que se excluem. Há realmente liberdade, visto que sendo a vontade guiada pela razão, e a razão influenciada pela vontade, não há nada que necessite uma escolha. Alguma tem de desempatar, sob pena de círculo vicioso; é a vontade, de acordo, em parte, com as disposições que criou em si, com os seus hábitos, no sentido tomista que já vamos ver. Melhor, sorvos nós, por aquela parte inacessível do nosso eu onde se ocultam as nossas preferências pessoais; são os nossos afetos, o nosso amor por determinados bens. Por isso os escolásticos, muito justificada mente, deram ao amor intelectual, como sede, a vontade.

Escolhemos o que queremos, o melhor relativamente a nós, e não o melhor em absoluto, como faríamos se raciocinássemos sobre um caso abstrato. Pelo livre-arbítrio, tornamo-nos portanto responsáveis pelos nossos atos, que escolhemos como quisemos entre os vários atos possíveis. Por ele temos o poder, glorioso e temível, de cooperar livremente no plano divino de que fazemos parte, ou de nos furtarmos a essa colaboração. Lembremo-nos disso, e não nos deixemos enganar acerca do intelectualismo pretensamente frio de S. Tomás. O intelectualismo de S. Tomás não é abstrato, desumano; é intelectualismo ardente e afetivo, que não esquece que a inteligência pertence ao homem, e, no terreno da ação, se deixa influenciar pelas suas afeições quando julga e compara coisas que lhe tocam de perto.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



C. Os atos, as paixões e os hábitos.

13. Os atos humanos.

Chamam-se atos humanos aqueles em que as nossas faculdades intervêm segundo a ordem da sua hierarquia; os que são escolhidos pela inteligência, ditados pela vontade, e executados pelas faculdades motoras.

Vejamos como S. Tomás analisa o ato humano típico. Escusado é dizer que poucas das nossas ações são assim tão reflectidas. As disposições do subconsciente resultantes de atos anteriores, os hábitos, dando à palavra o sentido que habitualmente tem, e não o sentido tomista, mais lato, de que adiante falarei, substituem-se em parte à atividade consciente em quase tudo quanto fazemos. Outras ações nossas procedem da sensibilidade, das paixões, que se sobrepõem à vontade e à inteligência. Não deixa, no entanto, de ter interesse o estudo do ato humano completo, de que as nossas ações são em geral reproduções parciais, mais ou menos imperfeitas.

A primeira fase do ato voluntário diz respeito à escolha do fim da ação. Quando se apresenta à inteligência um objeto desejável, a vontade é atraída para ele por um desejo vago, teórico, digamos. Isso move a inteligência a estudar a possibilidade e a conveniência de procurar obter o bem desejado, confrontando-o com outros bens, que poderiam também procurar-se, e entrando em conta, como já disse, com o agrado que um e outros despertam na vontade. É o juízo; se o resultado é favorável, a vontade forma a intenção de atingir esse fim.

Passa-se então à segunda fase, a da escolha dos meios. Pelo conselho, a razão procura os diferentes meios possíveis, considerando-os na generalidade; a vontade dá o seu consentimento. Segue-se o juízo prático da inteligência, que fixa, na especialidade, os meios preferíveis. Pela escolha, a vontade adopta esses meios como atos a realizar.

A última fase é a da realização. Chegando o momento, a inteligência

lembra à vontade que deve ser conseqüente, e dar realização aos atos que escolheu; ao que a vontade corresponde mandando agir as faculdades executoras. Segue-se a ação destas; e, obtido o bem escolhido como fim, a vontade regozija-se da sua posse. Mas, salvo se esse fim é o bem supremo, o fim último, a sua satisfação é passageira e incompleta; logo se despertam nela novos desejos, e o processo repete-se, indefinidamente.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. As paixões.

Nos atos propriamente humanos, como vimos, o apetite sensível actua subordinado à vontade. Nem sempre assim acontece. Esse apetite é sede de movimentos, despertados diretamente pelos sentidos, que podem perturbar a obediência à vontade, ou mesmo, quando são muito violentos, paralisar completamente a vontade e impedir o exercício da inteligência. Esses movimentos chamam-se Paixões; algumas têm nomes iguais aos de sentimentos ou virtudes que por qualquer motivo se lhes assemelham, mas não são paixões, por não terem a sua sede na sensibilidade, e com que por isso convém não as confundir.

As paixões podem ter por sede o apetite concupiscível ou o irascível. De entre as primeiras distinguimos o amor, o amor-paixão, animal, não o amor humano, intelectual, que tem sede na vontade, o ódio, o desejo e a aversão, a alegria e a tristeza. O amor tem por objeto um bem sensível e o ódio um mal, um objeto que dele nos priva, considerados em si mesmos. O desejo e a aversão dirigem-se, respectivamente, a um bem ausente ou a um mal afastado; a alegria resulta do bem possuído, a tristeza da presença de um mal. Nada impede que existam simultaneamente várias levas paixões, nem, de resto, que coexistam com elas algumas das paixões do irascível de que vamos falar, assim o mesmo bem pelo qual temos amor pode provocar em nós a tristeza de o não possuímos e o desejo de o alcançar.

As paixões do apetite irascível têm por objeto bens ou males que apresentam, como caráter particular, uma certa dificuldade, o obrigam, para se obterem ou evitarem, a esforços e sacrifícios. Perante um bem que nos parece possível obter, nasce em nós a paixão da esperança (que se não deve confundir com a virtude teologal do mesmo nome); perante um mal possível de evitar, nasce a audácia. O desespero, pelo contrário, tem por objeto o bem que julgamos impossível conseguir; do mesmo modo, o medo refere-se ao mal iminente, de que supomos não nos poder livrar. Finalmente, na presença dum mal que nos atinge diretamente, a nossa reação é a cólera.

Assim como as paixões arrastam às vezes a vontade, impedindo-a de desempenhar as suas funções, também a vontade pode despertar

as paixões, ordena-las, e utiliza-las para os fins que traçou. Ao contrário dos estóicos, Aristóteles, e com ele S. Tomás, entendem que é lícito ao homem proceder assim. O tomismo, portanto, não exige do homem a impassividade, mas simplesmente uma disciplina que assegure em tudo a supremacia da razão. Voltaremos a este assunto quando falarmos da moral; só me refiro agora a ele, para lembrar mais uma vez quanto a doutrina tomista é humana e equilibrada.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. Os hábitos.

Em todas as nossas faculdades se nota uma certa facilidade para o exercício de alguns dos seus atos ou operações. Trata-se de tendências, de disposições estáveis, a agir de determinada maneira com precisão, segurança e agrado. Uma tal disposição é o que no tomismo se chama um hábito dando à palavra um sentido muito mais vasto do que tem na linguagem vulgar, sentido que, de resto, em latim, se distingue por um nome diferente: habitus em vez de habitudo. Além dos hábitos propriamente ditos, automatismos criados pela repetição de certos atos, S. Tomás entende por hábito todas as tendências, automáticas ou conscientes, que determinam o uso das nossas faculdades; coisas tão diversas como a saúde, disposição do organismo a bem desempenhar as operações vitais, o temperamento, a ciência, as virtudes e os vícios, etc. Tomada assim em todo o seu significado, a palavra designa um grupo de disposições duma importância imensa, visto que regulam e especificam, pode dizer-se, toda a nossa vida.

O caso duma ciência, existente no nosso espírito no estado de hábito, é um exemplo perfeito do que a palavra significa na linguagem de S. Tomás. Quem sabe matemática ou física, por exemplo, não tem sempre presentes ao espírito os seus conhecimentos sobre a matéria. Nem mesmo pensa alguma vez, explicitamente, em todos os pormenores o todas as conseqüências do que sabe. Pode, num dado momento, estar a pensar em coisas muito diferentes da ciência em que é mestre. Essa ciência não deixa por isso de existir no seu espírito; existe não só na memória, como conclusões fixadas para futura aplicação ou demonstrações que a memória reteve, mas na inteligência propriamente dita, como aptidão especial a raciocinar nos assuntos relacionados com ela, como agudeza de visão para os problemas de que ela trata, como capacidade de distinguir, num relance, o ponto crucial duma questão, o essencial duma dificuldade. A ciência, hábito da inteligência, não substitui a inteligência pela memória, não dispensa a sua aplicação às questões que se apresentam. Mas traça uma direção às suas operações; permite que, num dado o ela trabalhe sem esforços inúteis, com rendimento muito superior ao que consegue o leigo conhecedor dos princípios a aplicar; dá, numa certa especialidade, mão de mestre quem a possui, a ponto de só se poder dizer que alguém sabe qualquer coisa, quando a sabe

habitualmente.

Os hábitos são portanto um intermediário entre as assas faculdades e as nossas ações. Podem ter por sede idas as potências da alma: as faculdades vegetativas e a sensibilidade, a vontade e a inteligência. São eles que dão à personalidade de cada um de nós a sua fisionomia inconfundível. Quando conhecemos um homem, conhecemos-lhe sobretudo os hábitos, tomada a palavra no sentido tomista. São os hábitos que dão unidade à nossa ação. São eles o elemento estável dessa coisa essencialmente variável que é a atividade dum homem. O cunho, a maneira, o feitio de cada um de nós, são os hábitos que os determinam.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



16. Origem dos hábitos.

Os hábitos podem ter origens muito diversas.

Há hábitos naturais, isto é, tendências das nossas faculdades a agir em determinada direção, existentes em todos nós pelo simples fato de sermos homens. Serve de exemplo o conhecimento dos primeiros princípios. Realmente, no espírito de todo o homem, há uma predisposição a conhecer aplicar esses princípios ao primeiro contacto com as coisas ais. É como que um embrião de ciência, que existe em aos nós, não em ato, mas em hábito, desde o momento em que nascemos.

Há outros hábitos que existem em nós desde que pasmos, mas que não são comuns a todos os homens. Uns, mo certas taras, certas propensões, certas particularidades inteligência ou caráter, são hereditárias numa família numa raça. Outros são congênitos, e devidos a causas acidentais; são taras, tendências e vocações artísticas ou científicas, que, desde a infância, se manifestam em determinados indivíduos de maneira a não permitir dúvidas, e que, nem sempre tão claramente, existem em todos nós, cada um no seu campo.

Nada se opõe a que haja hábitos infusos, isto é, produzidos por Deus, sobrenaturalmente, na nossa alma. A teologia diz-nos que é o caso da Graça e do cortejo de virtudes e dons que a acompanham. Mas ocupar-me desses hábitos é sair fora do campo da filosofia, de que estou a tratar.

Os hábitos congênitos, naturais, hereditários ou acidentais, podem afectar as faculdades da nossa vida vegetativa; assim acontece, por exemplo, com as predisposições e tendências mórbidas ou salutaras, com os diversos temperamentos, etc. Podem afectar a sensibilidade; há homens que são fortemente atraídos numa direção, outros numa direção diferente. Tais hábitos são esboços de virtudes ou vícios, que nascem conosco. Nas faculdades intelectuais, os hábitos congênitos são em pequeno número. Além do conhecimento dos primeiros princípios, de que já falámos, e que é natural, há as aptidões especiais da nossa inteligência para certos campos de aplicação.

Nenhum hábito congênito tem a vontade por sede. A inclinação para o nosso fim natural não é um hábito, é da essência da vontade. H esta, como faculdade que é, por natureza, das decisões livres pelas quais podemos procurar esse fim, não pode, sem contradição, ser sede de hábitos naturais que a orientem para fins diferentes. Indiretamente, sofre a influência dos hábitos congênitos da inteligência e da sensibilidade; mas, em si mesma, é livre. Só ela pode originar hábitos que a afectem.

A grande maioria dos hábitos é adquirida, às vezes por ação doutra pessoa, pais, educadores, mas em regra pela nossa própria ação; pela repetição dum ato ou grupo de atos, ou, em casos raros, por um só ato excepcionalmente intenso. O procedimento em que insistimos torna-se-nos fácil e agradável. O exercício em que praticamos deixa de ter obstáculos para nós. Pelo uso, criamos o hábito. Pela continuação do uso, o hábito cresce, dum crescimento que é intensivo, e, em alguns casos, extensivo também. Sirva novamente de exemplo o caso da ciência. Pode crescer porque se estende a um número maior de conhecimentos, a novos campos relacionados com o primeiramente bordado; há então crescimento em extensão. Mas pode também crescer pelo domínio que adquirimos sobre ela, pelo treino cada vez maior com que ficamos; cresceu então em intensidade. Há hábitos que, pela sua própria essência, porque exigem, para existir, o equilíbrio de tudo aquilo a que se referem, não podem crescer senão intensivamente. É o caso das virtudes, que, como veremos, consistem num justo meio entre excessos opostos.

Assim como o uso desenvolve os hábitos adquiridos, a sua não-aplicação fá-los diminuir e desaparecer. Destrói-os também a aquisição de hábitos que os contrariem. Tanto num como noutro caso, o decrescimento dos hábitos pode ser intensivo ou extensivo, como a sua aquisição.

É pelos hábitos adquiridos que a inteligência, de passiva que era, se torna activa, flexível e fecunda. É por eles que a vontade se disciplina e tempera, criando o gosto, e mais do que o gosto, o talento, das decisões acertadas, rápidas, eficazes; é por eles ainda que dominamos a sensibilidade, tornando-a instrumento dócil das resoluções da vontade, corrigindo as tendências más e desenvolvendo as boas. Por outro lado, é pelos hábitos adquiridos, quando são maus, que a inteligência perde a serenidade, e a vontade abdica do seu primado sobre os apetites sensíveis. Não é por isso

possível exagerar a importância dos hábitos em psicologia.

Era necessário este estudo resumido dos hábitos para completar o quadro da maneira por que a filosofia tomista encara o homem. Resta agora estudar, mais pormenorizadamente, a relação, do ponto de vista intelectual, entre o homem e o Universo, isto é, o processo do conhecimento. Trataremos dele na próxima lição.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



IX. O conhecimento.

A. O conhecimento sensível.

1. Introdução.

Conhecer uma coisa é recebê-la, de certo modo, em nós. É, continuando nós a ser o que somos, e ela a ser o que é, dar-lhe existência no nosso espírito. Todo o conhecimento pressupõe um sujeito que conhece, um objeto que é conhecido, e meios que permitam conhecer. No ato do conhecimento, dá-se a síntese do sujeito e do objeto; o sujeito torna-se no objeto, não realmente, mas intencionalmente, como se diz na terminologia escolástica. O problema do conhecimento, em si, é portanto idêntico em todos os casos. h. o da interpenetração formal de dois seres, o de nos assimilarmos a outro ser mantendo a consciência de que ele é distinto de nós: "fieri aliud in quantum aliud", segundo uma expressão famosa, atribuída ao nosso João de S. Tomás.

Mas o conhecimento não é idêntico, nem no grau, nem no modo de conhecer, nos animais, no homem e nos Anjos. Varia com a espécie a que pertence o indivíduo que conhece. Nos animais é sensível; no homem e nos Anjos, intelectual; mas abstraído das coisas sensíveis no homem, intuitivo nos Anjos. A minha intenção, no que se segue, é cinicamente estudar o conhecimento humano; só me referirei às outras modalidades do conhecimento na medida em que isso for necessário para o fim que indiquei.

Muitos filósofos têm feito do estudo crítico do conhecimento intelectual o fundamento, quando não o todo, das suas teorias. Já disse, ao tratar dos princípios, que pôr a questão dessa maneira é afastar, arbitrariamente, evidências basilares que nenhum trabalho mental pode substituir. É querer resolver pelo raciocínio um problema que não se põe, um problema fabricado ad hoc, e que o raciocínio não poderia resolver se se pusesse; porque o raciocínio não pode senão edificar sobre os princípios, nunca fundamentá-los. A posição idealista, que quer, a partir do pensamento, demonstrar o real, é ao mesmo tempo arbitrária e insolúvel. Não a adoptaremos.

O nosso estudo do conhecimento será feito dentro do quadro da metafísica tomista. Não vamos discutir o fato do conhecimento, que está implicado nos princípios em que nos fundamos. O ponto de partida dos nossos raciocínios, mesmo dos que se ocupam da maneira como conhecemos, tem necessariamente de ser a existência dum mundo real, de cuja lei é um reflexo a lei do nosso pensamento. É esse um princípio evidente, aceito até mesmo pelos que o negam, quando tentam dar alcance real às suas idéias e transmiti-las aos outros. O que vamos portanto estudar é o como do conhecimento; o modo por que a forma de existência do objeto conhecido se reproduz no nosso espírito, onde serve de ponto de partida de raciocínios válidos.

O problema que vamos abordar, a posição realista do estudo do conhecimento, é problema que se põe de fato, e incontentavelmente difícil. Mas é solúvel. A nossa inteligência pode estudar-se pela chamada reflexão, isto é, aplicando ao estudo dos nossos meios de conhecimento as mesmas faculdades com que estuda todos os outros objetos. Pode observar-se a si mesma; voltar sobre si o olhar que em geral diria para fora; e, fundada na sua base imprescindível, os princípios, sem a qual não pode senão deixar de funcionar, analisar o conhecimento humano desde o objeto real à idéia em que o conhecemos.

Como é pelos sentidos que tomamos contacto com os objetos, temos de começar pelo estudo do conhecimento sensível. Passaremos depois ao conhecimento intelectual, a que o primeiro serve de base.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. Os sentidos externos.

O corpo humano é dotado de órgãos que nos dão conhecimento de certas qualidades dos objetos materiais; são os órgãos dos sentidos. As faculdades que por eles se exercem chamam-se os sentidos externos. É costume distinguir cinco, que são, como todos sabem, o tacto, o paladar, o olfato, o ouvido e a vista. Esta classificação é rudimentar. O tacto, por exemplo, desdobra-se nitidamente em dois sentidos distintos, um que nos dá conhecimento da consistência dos corpos em que tocamos, o outro que nos transmite uma impressão sobre a temperatura dos objetos relativamente à do nosso corpo; são o tacto propriamente dito e o sentido térmico. Há ainda um tacto interno, que nos informa, não dum objeto distinto de nós, mas de certas disposições do nosso próprio corpo; da posição relativa das diferentes partes (cinestesia), de algumas lesões ou perturbações pela dor, etc. A própria vista parece ter também duas modalidades; a visão das cores, localizada nos cones da retina, e a das fracas intensidades luminosas, independentemente da cor, assegurada pelos chamados bastonetes. O estudo dos sentidos, hoje muito desenvolvido, é um ramo importante da psicologia experimental. Para o efeito que procuramos, a classificação habitual é suficiente, contanto que fique bem claro que não pretendemos com ela esgotar a questão.

As qualidades de que os sentidos nos dão conhecimento imediato, porque os sentidos, não o esqueçamos, não são intermediários entre nós e o objeto, mas parte de nós mesmos, e o que eles conhecem, somos nós que o conhecemos, chamam-se sensíveis próprios. São a consistência dum corpo e a sua temperatura, o cheiro de determinados gases ou partículas em suspensão na atmosfera, o gosto dos alimentos, o som das vibrações do ar de frequências compreendidas entre um certo máximo e um certo mínimo que a acústica determina, a luminosidade e a cor das radiações de comprimento de onda situado entre certos limites. Precisasões sobre o aspecto físico destes assuntos não interessam diretamente à filosofia, como não interessa o estudo do mínimo de excitação necessário para que a sensação se dê, o chamado limiar da sensibilidade, nem o do acréscimo indispensável para haver modificação da sensação. li. a psicologia experimental que se ocupa dessas questões.

Há nos objetos qualidades, não sensíveis para nós, que podem ser sensíveis para outros seres, por meio de órgãos apropriados. De fato, parece que alguns animais são dotados de sentidos que nós não temos. É possível até que haja no homem sentidos rudimentares, desconhecidos ou mal conhecidos ainda, que se podem apurar em circunstâncias favoráveis. Também estes pontos saem fora do âmbito da filosofia. Se falei aqui deles, e dos anteriores, foi só para que não se supusesse que o tomismo limita a cinco, exactamente e necessariamente, o número das qualidades sensíveis. A filosofia tomista tem outra largueza de visão; está aberta, Neste ponto como nos outros, a todas as conquistas das ciências experimentais, a que, seguindo o exemplo do Cardinal Mercier, tantos tomistas se têm dedicado com entusiasmo.

Seja como for, e quaisquer progressos que se venham a fazer nesta especialidade, o que interessa à filosofia é o fato de certas qualidades inerentes aos objetos se nos tornarem manifestas por modificações dos órgãos dos sentidos, e passarem a existir em nós intencionalmente, isto é, como coisa conhecida. A palavra intencional vem do latim *intendere*, que pelos elementos de que é formada significa tender para dentro, e é o étimo do português *entender*. Designa, na escolástica, a maneira particular, imaterial, por que o sujeito e o objeto se penetram e identificam, e por que o segundo tem no primeiro existência, não física, mas sensível ou intelectual.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. O senso comum.

A sensação bruta sofre uma elaboração que leva o conhecimento sensível muito além da simples percepção do sensível próprio.

Primeiro, em muitos sentidos, há a distinguir um objeto imediato e um objeto mediato. Assim, na vista, por meio do feixe de luz que incide na retina, vemos o foco luminoso de que provém; é semelhante o caso do cego, que sente o terreno com a ponta da bengala.

Depois, as indicações dos vários sentidos externos são centralizadas, de forma a completarem-se, apoiarem-se e fiscalizarem-se mutuamente. Com as mãos, verificamos as dimensões dum objeto avaliadas à vista. Olhando, certificamo-nos da origem do ruído que ouvimos. O olfato e o paladar combinam-se numa sensação complexa, em que é difícil destringir o que vem dum e doutro. Da mesma maneira, o sentirmos o seu perfume completa a impressão que produz em nós a vista duma flor.

Esta reunião das impressões dos sentidos exige em nós uma faculdade sensível especial, a que se dá na escolástica o nome de sentido comum, ou, mais correntemente, o nome etimologicamente equivalente de senso comum. Este último tem assim na filosofia tomista um significado muito diferente do que lhe dá a linguagem corrente. É costume tomar senso comum como sinônimo de bom senso, entendendo pelo qualificativo comum que ele é comum à maioria dos homens, ou pelo menos aos homens de espírito equilibrado. Aqui, o comum quer dizer que por ele comunicam os vários sentidos; que nele se totalizam as percepções de todos, dando-nos conhecimento, não do que é próprio a cada um, mas, para além disso, do que é comum a todos. Modernamente, há quem chame a esta faculdade consciência sensível.

As propriedades do objeto que o senso comum nos revela através das percepções dos sentidos constituem o sensível comum. São as dimensões, o número, a posição, a configuração das coisas, o seu estado de repouso ou movimento relativamente aos corpos vizinhos, tudo acidentes que não impressionam diretamente nenhum sentido. Essas propriedades são os elementos da imagem que representa o objeto na nossa sensibilidade, e que, portanto, se forma no senso

comum. Como vamos ver, essa imagem tem uma função importantíssima em todo o conhecimento humano.

Por isso mesmo que totaliza as percepções dos sentidos, é o senso comum que permite a sua educação. A percepção do sensível próprio imediato é espontânea, e não depende de educação. Mas a do sensível mediato exige uma educação para eliminar as ilusões, os erros de interpretação a que os sentidos estão sujeitos, e que só a fiscalização dum pelos outros, ou pelo mesmo sentido exercido em condições diferentes, pode ensinar a evitar. Uma tal fiscalização pressupõe a consciência dum sensível comum, permanente sob a variabilidade dos sensíveis próprios, e, portanto, a ação do senso comum.

O senso comum tem ainda outra função muito importante: é ele que nos dá a conhecer a nossa atividade sensível. Nós temos, quando a isso prestamos atenção, a consciência de que estamos a aplicar um determinado sentido; vemo-nos ver, por exemplo. Claro que só uma faculdade distinta dele pode observar assim, como que do exterior, o exercício dum sentido. Essa faculdade é o senso comum, que tem conhecimento de quais os sentidos de que recebe as impressões que totaliza.

O senso comum é o primeiro dos sentidos internos, isto é, das faculdades sensitivas que não têm contacto direto com as coisas exteriores; mas não é o único. Há ainda a imaginação, a memória, e a razão particular.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. A imaginação.

As imagens formadas no senso comum deixam vestígios em nós. Temos um tesouro de imagens, com os seus caracteres individualizantes, que, para a sua conservação, exige uma faculdade especial, a imaginação. Também se lhe chama fantasia, que é a palavra correspondente derivada do grego; os escolásticos, por isso, davam à imagem o nome de fantasma.

A imaginação não conserva só imagens completas. Conserva também farrapos de imagens, impressões sensíveis de qualquer proveniência: visuais, auditivas, tácteis, etc. Conforme os indivíduos, parece ter preferência pelas impressões de determinados sentidos. Há, assim, pessoas que com mais facilidade reconstroem o que ouviram, outras o que viram. De qualquer forma, embora a imagem visual seja em geral preponderante, não é a única; é portanto um erro, quando se fala da imagem, pensar sempre numa imagem visual.

A conservação das imagens é inconsciente. Não temos consciência de que conservamos em nós uma impressão senão quando chega o momento de a recordar. Em linguagem tomista, diremos que as imagens não existem em nós em ato, mas em hábito. De resto, a conservação não é perfeita. Com o tempo, as imagens esfumam-se, diluem-se; ou, pelo contrário, ganham uma aparência de precisão pela aglutinação de elementos de proveniência estranha. A educação facilita a conservação de determinadas imagens; fixamos bem as que se relacionam com os assuntos que nos são familiares. A atenção que voluntariamente lhes prestamos, ou que elas despertam em nós, também facilita a sua fixação; assim, nunca mais esquecemos as coisas que nos impressionaram vivamente.

As imagens parecem imbricar-se umas nas outras; formar um verdadeiro tecido em que se dispõem segundo as suas afinidades. Não se trata, na imaginação, dum arquivo, mas duma faculdade viva; isso, como é natural, revela-se na sua maneira de operar. Observe-se que retemos, na imaginação, muito mais do que habitualmente supomos. Circunstâncias anormais fazem renascer, de forma vívida, impressões de que não supúnhamos ter conservado a recordação.

Na conservação das imagens, o papel da imaginação é passivo. Mas

esta faculdade tem também um papel activo, o de criar novas imagens com os elementos das já existentes. Chamam os modernos a isso a imaginação criadora. Guiada pela inteligência, a imaginação associa entre si as imagens já conhecidas ou as suas partes constituintes para originar outras novas. Assim, o arquitecto imagina, como que vê, a casa que vai construir, e que no entanto não é igual a nenhuma que já tenha visto. Da mesma maneira, o escultor vê a sua estátua, e o músico ouve, antecipadamente, a sinfonia que compôs. Às vezes, espontaneamente, no sonho, nas alucinações, ou simplesmente quando divaga porque não lhe prestamos atenção, a imaginação trabalha dessa maneira, a cria quimeras, imagens fantásticas de seres impossíveis. Mas mesmo então, nunca excede aquilo de que encontra os elementos nas imagens recebidas pelos sentidos. Não passa la combinação de imagens. Prova-o a impossibilidade em jus estamos de imaginar qualquer coisa fundamentalmente diferente das que temos visto, e, em particular, o fato de aos indivíduos privados dum sentido faltarem todas as imagens que com ele se relacionam, a um cego de nascença, por exemplo, a imaginação das cores.

Por sobreposição das imagens de coisas semelhantes, a imaginação obtém imagens vagas, imprecisas, por assim dizer, imagens médias daquelas de que são formadas. É uma imagem dessas, em que o acessório se apaga, que a imaginação evoca quando a inteligência pensa num grupo de coisas, para representar o tipo, digamos o tipo neutro, dos seres que o compõem. Mas não pode haver uma imagem que apresente só os caracteres genéricos dum dado grupo. A imagem pode, pela flutuação dos seus contornos, evitar pôr em relevo o que é inevitavelmente individual. Mas se a fixarmos com atenção, vemos que, no que é accidental, ela em de ser duma maneira ou doutra; se precisarmos, por exemplo, a imagem do ângulo que a imaginação nos sugere, teremos sempre um ângulo reto, ou agudo, ou obtuso, nunca, pura e simplesmente, um ângulo, como aquele que a inteligência considera. A origem das imagens é o indivíduo concreto, conhecido pelos sentidos; e imaginação, por isso, pode desfocar o individual, não pode evitá-lo.

A imaginação é um auxiliar precioso e indispensável da inteligência. Mas pode tornar-se numa fonte de dificuldades e erros para quem confunda imaginar e compreender. Como agora mesmo disse, não podemos imaginar nada que difira essencialmente do que os sentidos nos deram a conhecer; não podemos, por exemplo, formar imagens da bondade, da matemática, da inteligência, dum Anjo. O

esforço gasto em procurar uma imagem adequada de coisas como essas é perdido para o pensamento. A incapacidade de a encontrar não deve convencer-nos de que a nossa inteligência não pode abordar esses assuntos; como veremos adiante, a razão contenta-se com o auxílio de imagens puramente representativas, simbólicas. É o que parecem esquecer alguns modernos, que mal distinguem as funções da imaginação e da inteligência.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



5. A razão particular.

A razão particular é a faculdade sensível que nos permite estabelecer entre os objetos relações fundadas, não na semelhança das suas imagens ou na existência entre elas de elementos comuns, mas em laços reais que ligam os próprios objetos. É a faculdade que corresponde, no homem, ao instinto dos animais, ao que os escolásticos chamavam a estimativa, por meio da qual os animais distinguem, no objeto representado por uma imagem, o que nele pode haver de útil ou de nocivo para a sua vida ou para a da espécie a que pertencem. Assim, a ovelha, vendo o lobo, reconhece que lhe deve fugir; e o pássaro sabe que deve apanhar o bocadinho de palha preciso para a construção do seu ninho. Não são as qualidades sensíveis dos objetos que atraem ou afastam, desta maneira, os animais; como muito bem observa S. Tomás, a ovelha não foge do lobo porque lhe desagrade a sua forma ou a sua cor [83]. A mesma ovelha, quando tem cordeiros, longo de fugir, sacrifica a sua vida, se for preciso, para os salvar. Há aí percepção doutra ordem; percepção do que, no sensível, convém ou se opõe à natureza do animal; o que exige, por isso mesmo, uma faculdade própria.

No homem, esta faculdade, subordinada, como todas as da sensibilidade, à inteligência, toma uma feição especial. São muito poucos os seus movimentos instintivos. Não vão além dos que são indispensáveis à criança até a sua inteligência começar a desabrochar. Intellectualiza-se, de certo modo, por ser dirigida pela razão nas suas operações. Os escolásticos davam-lhe por isso, no homem, um nome diferente, o de cogitativa; hoje, é mais freqüente o de razão particular. Por meio dela passamos dum objeto particular para outro, sem fazer apelo a nenhum princípio de alcance geral, mas aplicando só propriedades de interesse restrito. É da razão particular que se valem as pessoas de espírito pouco culto, mas habilidosas, como se costuma dizer, para resolverem de maneira às vezes inesperadamente feliz os problemas de ordem concreta que se lhes apresentam. Nunca pensaram, com generalidade, no problema de que esse que querem resolver é um caso particular; mas vêem., por assim dizer, as diferentes peças, os seus movimentos possíveis, e as conseqüências desses movimentos; é quanto lhes basta para encontrarem uma solução.

A inteligência não pode prescindir da razão particular quando quer

levar até ao indivíduo as suas conclusões. Não pode abranger, de maneira abstrata, as mil e uma particularidades que distinguem um caso entre os congêneres. É à razão particular, próxima dos sentidos, dependente dos sentidos, que ela recorre então. O último passo, a ligação ao acaso concreto da conclusão mais restrita do intelecto, é dado pela razão particular. Da mesma maneira, é por reflexão sobre o ato da razão particular que a inteligência atinge a existência do indivíduo, a sua realidade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. A memória.

O quarto e último sentido interno é a memória., que regista e conserva as conclusões da razão particular. Os antigos escolásticos davam-lhe, no homem, o nome de reminiscência, para assinalarem, por uma designação diferente, a diferença do seu modo de operação que resulta de depender da inteligência. Mas o nome caiu em desuso, com esse sentido; dá-se-lhe por isso agora, geralmente, o nome de memória, que eles reservavam para a memória dos animais.

Guiada pelas relações reconhecidas pela razão particular, a memória faz reviver, no nosso espírito, os fatos de que a imaginação conserva a imagem. O que caracteriza a memória é que o fato recordado aparece com a sua feição de fato passado, reintegrado na ocasião e no ambiente em que se produziu. A simples imaginação não pode sugerir-nos imagens com esse caráter. A consciência do tempo exige a das relações dum fato particular com outros fatos particulares que sirvam de referências. Essas relações dependem da razão particular; só podem por isso ser registradas pela memória. Por esta, não nos lembramos só duma frase que ouvimos, como pela imaginação, mas de que foi dita num momento dado, e por uma determinada pessoa, isto, claro está, quando a recordação é perfeita. A memória recorda-nos o individual; requer a imagem com os seus caracteres particularizantes. Depende por isso dos sentidos, e está bem classificada como faculdade sensível.

A memória é movida pela vontade, que, partindo duma imagem que temos presente, a impele a procurar outra de que queremos recordar-nos. O processo por que a memória vai desenterrando sucessivamente as várias imagens, seguindo os laços estabelecidos pela razão particular, até atingir finalmente, quando a atinge, a imagem procurada, assemelha-se muito a um raciocínio, mas sem sair nunca do campo das coisas particulares. A recordação desejada aparece de maneira análoga à conclusão duma série de raciocínios. Da imagem de que partimos, passamos, por meio dum laço que as une, à imagem seguinte; desta a uma terceira; e assim sucessivamente, sempre sabendo, vagamente, o que procuramos, tentando, quando é preciso, os vários caminhos possíveis, até surgir, finalmente, a imagem de que precisamos, acompanhada do cortejo de circunstâncias que a situam no tempo.

Escusado é dizer que, além desta atividade voluntária, a memória tem também uma atividade espontânea, ou provocada, independentemente da vontade, por fatos que atraem a nossa atenção. Essa atividade é inconsciente, muitas vezes; acontece, depois dum trabalho da memória de que não demos conta, encontrarmo-nos diante de fatos relacionados com outros em que pensámos anteriormente.

O estudo da memória, como o da imaginação, com que, como é natural, está intimamente ligado, tem progredido muito com os trabalhos dos psicólogos modernos, principalmente no que se refere à sua atividade inconsciente ou subconsciente e à sua patologia. O papel da atenção, as leis do esquecimento, a associação das imagens, o sonho, a vida e os efeitos das imagens recalçadas pela vontade, a localização dos sentidos internos, as doenças da memória, amnésia, paramnésia, hipermnésia, a importância das imagens verbais da linguagem, são assuntos que tem sido conscienciosamente estudados, e em que se tem alargado, de forma notável, este campo de estudo aberto por Aristóteles. Claro que o tomismo acolhe de braços abertos estes progressos, que, aliás, interessam mais diretamente à psicologia do que a filosofia. O corrigir os erros que muitas vezes se encontram nas obras aos modernos, no que propriamente pertence à filosofia, não significa repúdio das suas conclusões objectivas, fundadas na análise dos fatos.

-
- [*Anterior*](#)
 - [*Índice*](#)
 - [*Posterior*](#)



7. Considerações gerais sobre o conhecimento sensível.

Com os sentidos externos e os quatro sentidos internos, ice estudada a parte cognitiva da sensibilidade, naquilo que interessa à teoria do conhecimento. Por seu meio, conseguimos um conhecimento sensível do objeto, isto é, o conhecimento da sua existência, da sua localização, das suas dimensões, de muitas das suas qualidades, das suas relações com os outros objetos concretos. O conhecimento realiza-se pela formação de uma imagem, que apresenta as propriedades do objeto na medida em que nos são acessíveis, e o representa no nosso espírito; imagem que a imaginação conserva, e a memória pode fazer reviver.

Mas não nos iludamos. O que conhecemos é o objeto, não a imagem ou as sensações de que ela nasce. A sensação é o meio pelo qual o conhecimento do objeto chega à nossa consciência sensível. Sentidos, senso comum, imaginação, todas as faculdades sensíveis, pertencem ao homem; são interiores ao homem. O homem, em conjunto, a pessoa, o todo, conhece os objetos. O resto é análise do que se passa nele, quando conhece. Se não fosse o objeto exterior a nós, nem sequer saberíamos que temos uma sensibilidade externa. Primeiro conhecemos o objeto que sentimos; só depois é que conhecemos a sensação. Conhecemos a sensibilidade reflectindo sobre o seu ato; é preciso, antes de mais nada, que esse ato exista, e portanto, que exista o objeto. É isto o que observamos; qualquer hipótese contrária é puramente gratuita.

Não há diferença essencial entre o conhecimento sensível do homem e o dos animais, embora, como é natural, o fato da alma sensível do homem não ser autônoma, mas parte dum todo coroado pela inteligência, traga consigo diferenças no seu modo de operar. Num caso e noutro, é conhecimento do ser individualizado, tal como existe na matéria. Os sentidos revelam-nos um objeto concreto; o senso comum forma dele uma imagem que o reproduz, imagem que, à sua maneira, tem todos os caracteres do ser concreto. A imaginação conserva essa imagem, ou, na atividade criadora, gera outras, mais ou menos imprecisas, de seres possíveis, concretos também, ou do seres fantásticos, mas que se lhe apresentam como possíveis, e concretos. A razão particular, instintiva ou reflectida mente, liga o objeto com outros objetos, por meio de casos particulares de relações gerais, mas que não conhece na sua

generalidade A memória desperta o passado concreto, com as particularidades que individualizam o momento em que ele foi vivido. Em toda esta atividade sensível, não há nada que, pela sua generalidade, exceda o modo por que a forma existe na matéria. A imagem pode ser vaga; não pode ser geral.

Por isso mesmo, no homem como nos animais, a sensibilidade não exige uma faculdade imaterial. As faculdades sensíveis são orgânicas, do composto, do corpo animado. Conhecer, é identificar-se o sujeito como o objeto. No conhecimento sensível, o homem, por uma faculdade que é da alma e do corpo, identifica-se intencionalmente com o objeto, forma e matéria. Tudo se passa no plano da matéria. A matéria do corpo, que, pela alma, constitui um homem, recebe, como forma intencional, a do objeto conhecido pelos sentidos. Porque a imagem sensível é ato duma faculdade orgânica, essa forma existe na matéria em ambos os casos, embora de modo diferente; em ambos, é individual, particular, limitada. O conhecimento sensível é marcado pela passividade da matéria, por isso os escolásticos davam à sensibilidade cognitiva o nome de intelecto passivo. Se, por ele, o homem, como os animais, transborda dos limites do seu corpo, não excede o mundo dos corpos, o mundo material.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. O conhecimento intelectual.

8. *Sensibilidade e inteligência.*

O conhecimento intelectual é de outra ordem. Tem por objeto o universal, na sua generalidade. Não atinge o ser concreto, material, mas a forma imaterial desse ser, ou melhor, a essência que ela lhe confere; e atinge-a precisamente na sua qualidade de tipo geral de ser, reproduzível na matéria em número ilimitado de exemplares. Nos homens, distingue o homem; nas coisas boas, a bondade. Conhece as maneiras por que, nos diferentes seres concretos, se manifesta o ser multiforme. Por isso a atribuímos a uma faculdade com sede na alma só, capaz, por ser imaterial, de receber o universal sem, com fazê-lo, o particularizar.

A heterogeneidade do conceito intelectual e da imagem sensível tem chamado a atenção dos filósofos desde os tempos da antiga Grécia. Com exceção dos pre-socráticos da escola de Demócrito, e de alguns modernos, que reduzem toda a atividade intelectual a um movimentar de imagens, todos os filósofos têm reconhecido a diferença fundamental entre o objeto da inteligência e o do conhecimento sensível. Os idealistas de vários matizes explicam-na atribuindo às idéias origem absolutamente independente dos sentidos. Para Platão, as nossas idéias são recordação do que a alma conheceu numa vida separada do corpo, anterior ao nascimento. Descartes admitia que as idéias são inatas; o homem já nasce com o espírito povoado pelas representações intelectuais dos objetos. O seu discípulo Malebranche entendia que a inteligência vê em Deus tudo quanto conhece. Para Kant, mais subtil, é a inteligência que cria a parte formal do conhecimento, e que a veste à matéria fornecida pelas percepções brutas da sensibilidade. No fundo de todos estes sistemas, ou está a confiança na veracidade divina como única garantia da conformidade das nossas idéias com as coisas conhecidas, ou a negação, como no de Kant, de qualquer conformidade entre as duas coisas.

Simplesmente, o idealismo, nascido do desejo de evitar urna dificuldade de que se reconhece a importância, e que não se sabe como resolver, não tem nenhum fundamento sólido. Tudo quanto podemos observar nos mostra que o que a nossa inteligência

conhece lhe vem por intermédio dos sentidos. É incontestável que progredimos intelectualmente com a experiência, com a observação do que se passa em nossa roda, e de que temos conhecimento pelos sentidos. É incontestável também que podemos aprender com os outros; o mestre comunica ao discípulo a sua ciência, pelas palavras que lhe diz, pelos exemplos sobre que atrai a sua atenção. Em tudo isso, os sentidos servem do intermediário. Como contraprova, serve o fato de num homem a quem falta completamente um sentido faltarem todas as idéias relacionadas com esse sentido; a um cego de nascença, por exemplo, não só faltam as imagens das cores, mas também a noção do que seja uma cor. Nada nos permite julgar, portanto, que as idéias tenham origem independente dos sentidos.

De resto, o idealismo não evita a dificuldade; não faz mais do que deslocá-la. Dispensa-nos de explicar a maneira por que o conhecimento sensível serve de veículo ao conhecimento intelectual, apesar da disparidade dos dois; mas torna impossível justificar a união, no homem, da alma intelectual a um corpo sensível. Realmente, a uma alma capaz de realizar sem o corpo o seu ato mais perfeito, e da maneira que lhe é mais adequada, para que serviria unir-se ao corpo? Se quiser salvaguardar o fato do nosso conhecimento progredir com a experiência, o idealista terá de admitir que as idéias das coisas existem em nós como que ligadas por causa da união ao corpo, e são libertadas pela ação do conhecimento sensível; como compreender então esta coisa contraditória da união ao corpo, que é natural no homem, impedir a alma de conhecer idéias que nela existem por natureza também? A não se querer simplesmente deixar estas perguntas sem resposta, ou admitir que a união da alma ao corpo é por conveniência deste, o que é subordinar o superior ao inferior, a forma à matéria, o subsistente ao efêmero, tem-se de cair em hipóteses como a de Platão, duma vida anterior de que não temos nenhuma consciência, e em que a alma, ainda sem corpo, cometeu faltas a que a união ao corpo serve de castigo.

É mais simples, e mais conforme com a observação, dizer como Aristóteles que a inteligência, no começo da vida, é "uma prancheta em que não há nada escrito" [84], e recebe todas as idéias por intermédio da sensibilidade. O que os escolásticos exprimiram por este aforismo clássico: "Não há nada na inteligência que primeiro não estivesse nos sentidos".

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. A abstração.

Somos assim levados a encarar de frente a dificuldade, que é real. Se o inteligível e o sensível são coisas distintas, se o que a inteligência conhece é duma ordem diferente do que conhecem os sentidos, como pode a inteligência receber os seus conceitos por intermédio da sensibilidade? Os sentidos, por exemplo, não nos dão o conceito de dimensão, mas as dimensões deste ou daquele corpo; não conhecem a noção de qualidade, mas algumas qualidades dos objetos; não atingem a idéia do ser, mas a existência de certos seres. De que maneira poderão fornecer à inteligência o que a inteligência está apta a conhecer? Aristóteles e S. Tomás respondem: pela abstração.

Nas coisas materiais, o que é inteligível é a forma, olhada, não na sua união à matéria, mas como plano de organização, como princípio que dá à coisa o existir segundo uma determinada essência. A forma existe no objeto concreto, ligada à matéria, realizada nela e individuada por ela. Se a imagem sensível reproduz o objeto, por isso mesmo, e na medida em que o reproduz, a forma existe na imagem também. Não na sua universalidade, visto que a imagem é ato duma faculdade material; individualizada, como no objeto; mas existe. Assim, a forma, a essência, o inteligível, não sendo sensível por si, é, como se diz na Escola, sensível por acidente. Como lei própria do objeto concreto que os sentidos conhecem, é recebida pelos sentidos, que, no entanto, não sabem distingui-la como princípio constituinte do objeto.

Nem no objeto, nem na imagem sensível, a forma existe de modo inteligível, imaterial, universal. Por serem regidos pela forma, o objeto e a imagem são inteligíveis em potência, mas só em potência. Não são inteligíveis em ato. Para conhecer intelectualmente o objeto, é preciso distinguir nele a forma, em si mesma, independentemente da união de fato à matéria, embora não, porque isso seria falseá-la, da capacidade para a ela se unir. É preciso abstrair a forma. Abstrair, em geral, é considerar num objeto um dos seus aspectos ou modos independentemente dos outros, e conservando a consciência de que, na realidade, existe unido a eles. Aqui, é destacar a forma dos caracteres que lhe vêm da existência na matéria; tornar inteligível em ato o que era inteligível em potência no objeto e na imagem que o representa; dar existência imaterial, na

inteligência, à forma que existia materialmente na realidade o na sensibilidade.

Já vimos que só um ser em ato pode fazer passar ao ato o que existe em potência. Temos portanto de supor uma faculdade especial, o intelecto agente, para fazer passar ao ato a inteligibilidade da imagem sensível. Se, na sensibilidade, não supusemos nenhum sentido agente, é porque o objeto é sensível em ato, como ser concreto que é; a sensibilidade é portanto puramente passiva. Mas aqui, o conhecimento muda de ordem; a forma adquire, em ato, um modo de ser que só tinha em potência. É necessária uma faculdade activa, intelecto agente; e, admitida esta, está resolvida a dificuldade. Os elementos que especificam o conceito, não elementos brutos, amorfos, mas determinados pelo objeto conhecido, provêm dos sentidos; a existência atual, como conceito, não como princípio informante da matéria, vem do intelecto agente.

Figuradamente, podemos dizer que o intelecto agente é uma luz que revela, no objeto, o que a matéria encobre. Na imagem iluminada por ele, a sensibilidade descobre os caracteres sensíveis, e, paralelamente, a inteligência vê a essência abstrata. Assim, no vago contorno triangular que a imaginação lhe apresenta, o geômetra distingue o triângulo, com todas as propriedades que a sua essência lhe confere. Por meio de figuras, mal desenhadas numa pedra, faz compreender ao discípulo os teoremas da geometria; a ponto de se ter podido dizer que esta é a ciência de raciocinar direito sobre figuras tortas. Mas foi pela imagem que o geômetra chegou à consideração do triângulo. Foi pelas figuras que traçou que fez compreender ao discípulo a sua ciência; e, a não ter desenhado figuras, teria inevitavelmente de, por palavras, fazer-lhas surgir no espírito, para lhe dar a conhecer aquilo de que falava. Sensibilidade e intelecto agente; potência e ato; são os dois elementos indispensáveis ao conhecimento intelectual. O primeiro fá-lo depender, verdadeiramente, do objeto conhecido; o segundo dá-lhe a sua feição especial de universalidade.

Como se vê, a teoria tomista do conhecimento difere da de Kant em que esta considera o objeto não inteligível, enquanto que a primeira o considera inteligível em potência. Para Kant, a sensibilidade só fornece à inteligência uma matéria, a percepção bruta, informe; os quadros intelectuais são criados pelo intelecto. No tomismo, pelo contrário, esses quadros existem no objeto, realmente, mas numa modalidade que o intelecto não abrange, tal e qual. Basta, sem os

deformar, dar-lhes outra modalidade de existência; fazê-los existir noutra plano; fazer-lhes conduzir, segundo a sua lei, o nosso espírito, em vez da matéria que actuavam; substituir ao vasar das percepções nas formas a priori a abstração operada pelo intelecto agente. Resumindo: No kantismo, a inteligência cria o elemento formal do conhecimento; no tomismo, limita-se a desligá-lo do que o impedia de ser conhecido intelectualmente.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



10. O intelecto agente.

A natureza do intelecto agente deu origem a muitas divergências de opinião entre os discípulos de Aristóteles.

Alguns, os árabes, admitiam um só intelecto agente para todos os homens; um ser separado, distinto das inteligências individuais, para o qual estas se voltavam para receberem dele a iluminação intelectual. Os averroístas latinos seguiam também esta opinião, que, como já contei, provocou lutas titânicas no tempo de S. Tomás.

Outros, augustinistas, não viam no intelecto agente senão urna iluminação do nosso espírito vinda diretamente de Deus.

No fundo, era a tendência para o deus ex machina, para um Deus que se substituísse à natureza em vez de a criar, em toda a plenitude do termo. No tomismo não há nada disso. Basta observar que todo o estudo da psicologia se pôde até agora fazer sem, pode dizer-se, falar em Deus. O que não quer dizer que o tomismo dispense Deus, na psicologia ou em qualquer outro assunto. O simples fato de haver uma natureza humana a estudar, de se reconhecer que o homem é duma maneira e não doutra, põe imediatamente o problema da existência do ser limitado, determinado, e a sua solução, única possível, pela existência de Deus. O mesmo acontece se partirmos da mutabilidade do homem, da diversidade das suas faculdades harmoniosamente dispostas, de todos os outros sinais da sua dependência. Esta característica do tomismo, que se verifica sempre que se trata das causas imediatas das coisas, significa só que o tomismo não esquece a transcendência de Deus; que Deus não é um primus inter pares, uma causa como as outras, mas a Causa das causas, a fonte da causalidade.

Por isso, no tomismo, o intelecto agente é uma faculdade da alma. S. Tomás afasta a hipótese do intelecto agente único por razões metafísicas de ordem geral. Na natureza, diz ele, "além das causas universais, há em cada ser potências próprias, derivadas dessas causas" [85]. É o que acabo de dizer; a eficácia real das causas segundas é um princípio constante do tomismo. Além disso, nota S. Tomás que "nós nos podemos observar no ato de abstrair as formas universais das condições particulares" [86]. Ora, para que uma ação seja nossa, é preciso que seja nosso, por essência, o seu princípio,

isto é, que o intelecto agente pertença à alma. Não há portanto iluminação direta por Deus ou por uma inteligência separada, quase divina.

No entanto, podemos dizer com verdade que o intelecto agente é uma participação da inteligência de Deus. Na linguagem de S. Tomás, participação não implica homogeneidade, mas, pelo contrário, dependência. O inferior participa do superior naquilo em que, por analogia, se lhe assemelha. Dizemos, por analogia, que Deus é, e que é vivo e inteligente. Podemos dizer por isso que todo o ser é participação do ser de Deus, toda a vida participação da sua vida, toda a inteligência participação da sua inteligência. Mas, com esta reserva, que aliás tem de ser feita para tudo quanto possuímos, visto que somos seres criados, o intelecto agente é nosso, faculdade da nossa alma.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. O intelecto possível.

A forma do objeto, abstraída pelo intelecto agente, dissociada por ele da matéria individual, é o que na terminologia escolástica se chama a espécie inteligível. Imprime-se numa faculdade passiva da alma humana, o intelecto possível; e origina nele a noção, o conceito. Por essa impressão, faz-se a síntese do sujeito e do objeto, a identificação intencional entre nós e a coisa conhecida. A espécie é portanto o meio pelo qual conhecemos o objeto.

O intelecto possível é uma faculdade distinta do intelecto agente. Nada pode estar, ao mesmo tempo, em ato e em potência relativamente à mesma coisa. O intelecto agente, que confere à espécie a inteligibilidade em ato, não pode estar em potência perante ela. A inteligência humana compõe-se portanto de duas faculdades, que estão entre si como o foco de luz que ilumina o objeto e os olhos da pessoa que o vê. Uma torna a forma do objeto apta a ser recebida; a outra recebe a. Chegue à inteligência, por intermédio da sensibilidade, a forma do objeto, e nada mais é preciso para o conhecimento se dar.

Há na atividade da inteligência outras modalidades, além da simples apreensão do objeto, que estudaremos a seguir. Mas podemos, desde já, considerar o lugar que compete ao intelecto humano na hierarquia das inteligências. A inteligência divina é absolutamente simples; conhece tudo no seu objeto único, que é o próprio Deus. A inteligência do Anjo não é simples. Possui, por natureza, inatas, as espécies que conhece, e que são princípios tanto menos gerais e em número tanto maior quanto menos elevada é a categoria do Anjo. A inteligência do homem é a mais imperfeita de todas. Já não conhece diretamente princípios gerais, mas casos particulares, em número indefinido. O que possui, por natureza, não são as suas espécies, mas a capacidade de as abstrair das coisas sensíveis. Precisa por isso, para poder desenvolver a sua atividade normal, dum corpo sensível. Se, como já disse, pode, separada do corpo, conhecer espécies inteligíveis infusas, infundidas nela, não é menos verdade que esse modo de conhecer, mais perfeito em si mesmo, é menos adequado à sua natureza, e não pode ser aproveitado por ela como por outras inteligências de ordem mais elevada. Por isso, a união ao corpo, que, como já disse, não é extrínseca, mas intrínseca, justifica-se pelo próprio bem da alma. Claro que a visão beatífica não

interessa aqui, visto que estamos a falar de filosofia; essa não se mede pela capacidade da natureza, mas pela dessa segunda natureza que é a Graça de Deus.

Também já podemos concluir o estudo da teoria das Idéias de Platão, tal como aparece no sistema de S. Tomás. Vimos que as Idéias, com I grande, não têm existência separada, como pensava Platão. Existem na inteligência divina, como modos diferentes segundo os quais Deus sabe poder ser participada a sua perfeição. Agora vemos que, também ao contrário do que Platão entendia, as Idéias não chegam diretamente ao nosso espírito, mas depois de percorrido um verdadeiro ciclo. Em Deus, as Idéias são exemplares das coisas. Realizadas, individuadas, são as formas dos seres concretos. Ainda individuadas, como atos duma faculdade corpórea, são o elemento formal das imagens sensíveis. Finalmente, abstraídas pelo intelecto agente, são novamente idéias, mas agora com i pequeno; são conceitos conhecidos pela nossa inteligência. Vê-se que, se as nossas idéias vêm de baixo, das coisas, como queria Aristóteles, não é menos verdade que inicialmente partiram de cima, como pensava Platão; os sistemas dos dois não se contrariam, mas, pelo contrário, completam-se.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. A razão.

A nossa inteligência é incapaz de ver claramente, num ato simples, todas as conseqüências dum princípio, todas as partes dum conjunto, todas as determinações dum objeto. Conhece claramente um ponto, um só; o que se relaciona com esse, conhece-o de maneira confusa. Por isso, para progredir no seu conhecimento, tem de compor e decompor idéias; de afirmar ou negar dum objeto noções que já conhece doutros objetos; de percorrer ponto por ponto os diferentes aspectos e as diferentes propriedades do objeto. Essa operação, pela qual a inteligência passa progressivamente da potência ao ato relativamente a um objeto, é o raciocínio. E a inteligência humana, considerada na possibilidade e na necessidade que tem de raciocinar para conhecer, chama-se a razão.

A razão não é portanto uma faculdade distinta da inteligência, mas o movimento desta, como o simples conhecimento dum objeto é o seu repouso.

Os raciocínios subordinam-se a leis que se estudam na lógica, e de que vamos tratar na próxima lição. No início de todos, direta ou indiretamente, estão certas verdades, os primeiros princípios, de que temos conhecimento por natureza. É indispensável precisar o que se deve entender por essa expressão. Já disse que as idéias do homem não são inatas; que a inteligência, inicialmente, é uma tábua rasa. Os primeiros princípios não fazem exceção à regra. Não existem, formulados, no nosso espírito, independentemente de qualquer conhecimento sensível das coisas exteriores. O que nos pertence naturalmente é a aptidão a conhecê-los, apenas compreendemos o sentido dos termos em que se exprimem.

A primeira coisa que o intelecto agente revela nos objetos que conhecemos é o ser, existente, inteligível, não-contraditório. A noção do ser só muito tarde é aprofundada e analisada; às vezes, não chega mesmo a sê-lo. Mas os primeiros princípios, que a exprimem, são imediatamente aplicados como ponto de partida de toda a atividade intelectual, de todos os raciocínios.

Não nos deixemos portanto enganar pelo qualificativo primeiros dado aos princípios. Eles são primeiros no raciocínio; mas na ordem da existência como na do conhecimento em geral, que inclui a

simples apreensão do objeto, o que é primeiro é o ser.

Assim como o conhecimento dos primeiros princípios não foge à regra geral das nossas idéias nos virem por intermédio dos sentidos, o raciocínio não é exceção à lei de que o intelecto agente abstrai das imagens sensíveis as noções intelectuais. Todo o trabalho intelectual é acompanhado dum trabalho paralelo da imaginação. Às associações de idéias correspondem associações de imagens, e pode dizer-se, com generalidade, que sem imagens não há pensamento. Além da nossa observação interna, prova-o o fato de qualquer lesão orgânica que afecte a imaginação ou a memória impedir a atividade da inteligência no que se relaciona com a faculdade afectada.

Quando se trata de raciocinar sobre coisas concretas, seres materiais como os que conhecemos pelos sentidos, as imagens representam, mais ou menos bem, os objetos em que pensamos. Mas quando são noções abstratas, é impossível encontrar imagens adequadas. O pensamento socorre-se então de imagens que não têm outra função senão a de servirem de suporte às idéias com que lidamos. Qualquer imagem, imprecisa, fugitiva, imprópria, nos serve. Não precisa de ser sempre a mesma para cada noção; as imagens podem substituir-se sem inconveniente. As vezes, a imagem é um nome; o que põe em relevo o grande auxílio que a linguagem presta ao pensamento. Outras vezes, como na matemática, por exemplo, é um símbolo. Seja como for, na imagem de que nos valem, a inteligência lê a essência do que ela representa. E, mesmo que não recorramos a nenhuma destas imagens para representar o termo dos nossos raciocínios, a imagem lá está sempre, como base do nosso pensamento. Só podemos conhecer as coisas incorpóreas, de que não há imagens, ou por analogia, a partir das coisas que têm imagem, ou invocando o princípio de causalidade, fundando-nos em efeitos que podemos imaginar, ou negando delas o que conhecemos por meio de imagens.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



13. A memória intelectual.

Os conceitos que uma vez informaram, em ato, a nossa inteligência, ficam a existir nela como hábito. Temos a possibilidade e a facilidade de repensar o que uma vez pensámos. A essa disposição do nosso espírito chama-se a memória intelectual.

A memória intelectual é memória de idéias, que, como tal, não têm lugar nem tempo. Ao que nos traz ao espírito falta por isso o caráter de coisa passada, de, propriamente, recordação. É evidente, por exemplo, que quem aprendeu a demonstração do teorema de Pitágoras, e se lembra dessa demonstração, considera uma verdade que tanto é de ontem como de hoje ou de amanhã. Para que alguma coisa situe a sua recordação, é necessário fazer reviver as circunstâncias do momento em que a demonstração foi aprendida: a sala de aula, os condiscípulos, a cara e o tom de voz do professor. Ora isso não pertence à memória intelectual; é com a memória sensível. Por isso, embora quando pensamos uma coisa pela segunda vez tenhamos consciência de a termos já pensado, a memória sensível é a única que tem, como nota específica, o recordar-nos o passado como passado.

Como o raciocínio, a memória intelectual não dispensa as imagens. Todas as vezes que a nossa inteligência considera uma noção, o intelecto agente tem de a abstrair duma imagem sensível, que, aliás, não precisa de ser sempre a mesma. A nossa vida intelectual, como convém à nossa dupla qualidade de seres intelectuais e materiais, realiza-se toda num plano duplo. No plano superior, é movimento de idéias, pensamento, abstração; no plano inferior, servindo de suporte à idéia, é movimento de imagens, representação sensível. Os conceitos não são as imagens; são essencialmente diferentes das imagens. Mas são, para as imagens, o que a alma é para o corpo; e a nossa alma, enquanto unida ao corpo, não pode pensá-los senão nas imagens, traduzindo as imagens à luz do intelecto agente.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. O objeto da inteligência humana.

Uma coisa pode ser conhecida na medida em que é, e de acordo com o que é; como já vimos, a verdade transcendental é idêntica ao ser. Mas nem todas as inteligências estão aptas a conhecer tudo. Nem tudo o que é inteligível em si mesmo é inteligível para quem quer. Resta por isso examinar o que é, do domínio do inteligível, que constitui o objeto apropriado à inteligência do homem.

Seria um erro supor que o objeto da inteligência é a espécie inteligível que o intelecto agente nela imprime. Por ser a espécie originada a partir do objeto concreto, de que provém todo o seu conteúdo formal, vê-se que conhece-la é conhecer o objeto que representa. A semelhança do objeto, recebida no nosso espírito, transmite-nos o que há no objeto; o que sabemos por seu intermédio é verdade do objeto. O conhecimento, por isso, não pára na espécie, mas prolonga-se, para além dela, até ao objeto.

Da sua maneira de operar, que exige o concurso dos sentidos, conclui-se facilmente que a nossa inteligência é feita para conhecer, por abstração, as essências das coisas materiais, ou, mais precisamente, as suas quiddidades, isto é, o que elas são pelo fato de existirem segundo as suas essências. Essas quiddidades constituem por isso o objeto próprio do nosso conhecimento. São o que podemos, diretamente, conhecer. Indiretamente, por intermédio das quiddidades, conhecemos as próprias essências dos objetos. A quiddidade é o que a coisa é, e a essência o motivo porque ela é assim; a quiddidade, por isso, manifesta-nos a essência.

A abstração, que está na origem de todas as nossas idéias, pode ter vários graus. No primeiro, que é o das ciências físicas, abstrai-se da matéria individual, mas entrando em consideração com todas as propriedades direta ou indiretamente sensíveis que provêm da existência na matéria. No segundo, põe-se de parte as qualidades sensíveis, mas conserva-se a quantidade nas suas diversas modalidades, número, dimensões, configuração, posição, etc.; é o grau de abstração das ciências matemáticas. No último grau, o da metafísica, abstrai-se mesmo da quantidade; consideram-se só os conceitos mais universais, ou o que, em si mesmo, é imaterial: o ser, o ato e a potência; as essências, a causalidade, a inteligência, por exemplo.

Além do seu objeto próprio, a inteligência pode, pelo raciocínio, e recorrendo a vários artifícios, chegar ao conhecimento doutros objetos. As coisas concretas, em si mesmas, na sua qualidade de coisas concretas realmente existentes, conhece-as por reflexão sobre os sentidos. Conhece a coisa individual porque sabe, intelectualmente, que os sentidos a conhecem. Assim, não só conhece abstratamente a quiddidade, mas sabe que ela é a do objeto considerado.

Os universais são conhecidos indistintamente nas essências das coisas em que se realizam; com clareza, com conhecimento da sua universalidade, são conhecidos depois pelo raciocínio.

Certas noções simples de geometria, como o ponto, a linha, etc., são conhecidas pela negação de dimensões que existem nos seres reais. O infinito numérico ou geométrico, como infinito potencial que é [87], não é inteligível em ato; só nos é conhecido em potência, pela consciência de que se pode sempre acrescentar a um número ou prolongar uma linha ilimitada.

As nossas idéias, como idéias, são-nos conhecidas pela reflexão, pela observação do modo por que pensamos quando pensamos num objeto; e a reflexão é-nos conhecida por uma segunda reflexão sobreposta à primeira, pela consideração de que podemos pensar no nosso pensamento.

A si própria, a alma humana conhece-se reflectindo sobre si mesma quando no ato de apreender o seu objeto. Conhece o objeto; por reflexão, a operação que lho dá a conhecer; finalmente, como causa necessária dessa operação, a sua própria existência e a sua natureza imaterial.

Às formas puras, conhece-as por analogia. E a Deus por uma analogia suprema, afirmando a Causa dos seres, e negando dessa Causa todas as imperfeições destes.

Para tudo quanto conhece, o homem parte portanto das coisas sensíveis. Quando se eleva ao que excede estas, utiliza um raciocínio dependente do socorro das imagens. Tem de valer-se das imagens, mantendo bem presente que elas são inadequadas. Daí resulta um esforço que torna o seu caminho tanto mais difícil quanto mais se afasta do concreto que lhe serve de ponto de partida.

Somos filhos da Terra, e, se podemos voar, cansamos depressa.

Como os olhos feitos para verem objetos pouco luminosos veem com dificuldade quando a luz é intensa; o que, no entanto, torna as coisas mais visíveis, o nosso intelecto, feito para utilizar o inteligível que os sentidos lhe transmitem, sente-se fraco para abordar o domínio do inteligível puro. Mas apesar do muito que nos custa, só o esforço da inteligência para se ultrapassar satisfaz a nossa sede de verdade. O que faz dizer a S. Tomás de Aquino que "o conhecimento imperfeito que se pode ter das coisas elevadas é mais desejável do que a ciência, mesmo perfeita, das coisas de menor categoria [88].

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. Apreciação da teoria tomista do conhecimento.

A teoria tomista do conhecimento enquadra-se perfeitamente no sistema de S. Tomás, em pleno acordo com os princípios e com as soluções adoptadas anteriormente. Puderam-se analisar e assimilar todos os fatos, desde o conhecimento sensível à síntese intelectual. O seu estudo crítico não revela nenhuma contradição, nenhuma dificuldade insolúvel que oponha uns princípios a outros ou todos aos fatos observados. As idéias com que estamos a lidar desde o início, e com que lidamos desde que começamos a pensar, sabemos agora como vieram até nós, e porque nos dão conhecimento válido dos objetos reais.

Para bem apreciar a teoria do conhecimento de S. Tomás, há um certo número de pontos que é preciso não perder de vista.

Primeiro, S. Tomás estuda o nosso modo normal de conhecimento. Nada impede, mesmo no campo do natural, que haja outros modos de conhecimento, excepcionais, extraordinários: telepatia, iluminações, intuições. Compete à experiência decidir se existem ou não essas formas de conhecimento. S. Tomás prevê expressamente a sua possibilidade, num artigo da Suma teológica [89].

Em segundo lugar, ninguém conhece melhor do que S. Tomás as deficiências da nossa inteligência, mesmo para a atividade que é lhe mais natural. S. Tomás insiste em que o nosso conhecimento de qualquer objeto é primeiro confuso, e só progressivamente se vai tornando claro, pela análise das notas pertencentes a cada essência, ou pelo estudo pormenorizado de todas as partes dum todo [90].

Para todos nós, muitas vezes, e sempre para alguns, o conhecimento não passa da primeira fase, e fica confuso, indistinto. S. Tomás não se esquece de pôr em relevo que nem todos podem ter, duma mesma realidade, conhecimento igualmente perfeito [91]. Frisa também que a inteligência pode errar por acidente, seja ao compor ou decompor idéias no raciocínio, seja tomando um objeto por outro [92].

Finalmente, como já disse repetidas vezes, o nosso conhecimento das coisas é ao mesmo tempo verdadeiro, parcial e progressivo. Verdadeiro, porque o que afirmamos do objeto que conhecemos existe nele de fato; abstraímos-lo do que, a seu respeito, nos foi

transmitido pelos sentidos. Parcial, porque não podemos ter a pretensão de saber tudo a seu respeito; conhecêmo-lo de fora para dentro, do que é para o que o faz ser, da quiddidade para a essência; por muito que saibamos sobre ele, há sempre nele coisas para aprender. Progressivo, porque por novas operações de conhecimento, por novas observações e novas abstrações, ou por análise das abstrações já feitas, podemos aumentar sempre o nosso conhecimento do objeto.

Se tivermos estas coisas bem presentes no espírito, a teoria tomista do conhecimento perde para nós a aparência de rigidez, de dogmatismo, que pode ter para as pessoas desprevenidas, e que lhe vem do se referir ao conhecimento na medida em que é conhecimento, ao conhecimento como tal, não aos esforços que tantas vezes fazemos inutilmente para conhecer qualquer coisa. O que esta teoria estuda é, propriamente, isto: Como conhecemos um objeto, quando, de fato, o conhecemos? À questão assim posta, não interessam diretamente as deficiências e as singularidades do processo, mas o seu funcionamento normal.

Reserva análoga se deve fazer em muitos outros assuntos. Os antigos escolásticos usavam sempre as palavras no seu sentido estrito, no que chamavam o seu significado formal. É freqüente, por exemplo, vê-los atribuir à ciência uma veracidade que nos espanta, habituados como estamos aos erros que se encontram na ciência daquele tempo, e até na de tempos bem mais modernos; é porque eles falavam da ciência como tal, do que de fato se sabe; das conclusões certas, e não das simplesmente prováveis. Hoje, a diversidade dos sistemas, e mais ainda a das terminologias filosóficas, levou a uma linguagem mais flexível, mas muito menos precisa; há no entanto toda a vantagem, dentro dum sistema que tem tradições de tantos séculos como o tomista, em nos aproximarmos quanto possível do ideal antigo: linguagem clara, termos definidos com precisão e empregados com rigor.

Dado o valor da linguagem como auxiliar do pensamento, não pode ter melhor base quem queira raciocinar com segurança, de acordo com as leis da lógica, que vamos estudar na próxima lição.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



X. As Leis do Pensamento.

A. Os elementos do raciocínio.

1. A Lógica.

A Lógica é a ciência que estuda o raciocínio, e estabelece as leis a que ele deve obedecer para conduzir a resultados verdadeiros. A inteligência de todos os homens no uso da razão, no seu exercício espontâneo, guiada só pelo bom senso, submete-se a regras, não formuladas conscientemente, que constituem uma lógica, natural. Essa lógica natural é suficiente para a maior parte dos casos. Mas, nas questões complicadas, há sempre o risco de, por inadvertência, se cair em vícios de raciocínio que falseiem os resultados obtidos. Torna-se então necessário enunciar explicitamente as leis do raciocínio, e, de acordo com elas, estabelecer uma lógica artificial.

Nas lógicas artificiais, reduzem-se todos os raciocínios a tipos pouco numerosos estudados de antemão em todos os pormenores. O estudo das condições de validade, que é delicado, fica feito duma vez para sempre, bastando, em cada caso particular, verificar que se respeitaram as regras estabelecidas. Evitam-se assim os sofismas, que são raciocínios com aparência de validade, mas em que existe oculto um vício que os falseia.

Há várias lógicas artificiais, que diferem entre si nos tipos a que reduzem os raciocínios, mas não, como é óbvio, nos resultados a que permitem chegar, em cada caso. A mais seguida, de longe, é a de Aristóteles, que tem sido praticada sem interrupção desde a reedição dos livros deste, no século II A. C. A tradução de parte do Organon para latim, por Boécio, no século VI, salvou a Lógica de Aristóteles do eclipse que sofreu a sua Metafísica nos países ocidentais desde a invasão dos Bárbaros até ao século XII. Depois, e até aos nossos dias, apesar dos tempos modernos mostrarem muito menos interesse pela lógica do que a Idade-Média, e das tentativas contemporâneas para introduzir outras lógicas diferentes, a lógica aristotélica continua viva, e, quase, a única em campo. Pode dizer-se que, com a lógica, Aristóteles criou, duma assentada, obra definitiva. Claro que o seu trabalho tem sido completado pelos que se lhe

seguiram, em especial, no que se refere à indução, pelos esforços de Francisco Bacon e Stuart Mill. Mas, no fundamental, é ainda a velha lógica aristotélica de há 2200 anos a que se segue hoje correntemente.

A predileção da Idade-Média pela lógica deu em resultado a constituição dum verdadeiro arsenal de máximas, quase sempre com carácter mnemónico, aplicáveis aos casos mais variados. Muitas são devidas ao Doutor português Pedro Juliano, também chamado Pedro Hispano, que depois foi Papa com o nome de João XXI. Essas máximas são preciosas para quem tem de lidar habitualmente com o assunto. Aqui, não vale a pena sobrecarregar a exposição com regras que se podem encontrar em qualquer livro da especialidade, por exemplo, e desenvolvidamente, na *Petite Logique* de Maritain. Reduzirei por isso ao mínimo indispensável a enunciação das regras a aplicar.

A veracidade da conclusão dum raciocínio depende das bases em que esse raciocínio se funda, e da validade do nexos lógico que liga estas à conclusão. O estudo dessa veracidade decompõe-se por isso em duas partes distintas. A veracidade dos fundamentos dos raciocínios é estudada na chamada lógica material ou grande lógica; a validade do laço que une a conclusão às bases é o objeto da lógica formal ou pequena lógica.

Facilmente se compreende que um raciocínio formalmente correto dá resultados errados se não forem verdadeiros os elementos que utiliza. Seja, por exemplo, o raciocínio seguinte: "Toda a pedra é azul; ora, o homem é uma pedra; logo, o homem é azul ". É um raciocínio construído de acordo com todas as leis da lógica; no entanto, a conclusão é falsa, porque nem o homem é uma pedra, nem as pedras são todas azuis. Vê-se portanto que a estrutura formal e o conteúdo material dum raciocínio são duas coisas bem distintas, das quais nenhuma basta, só por si, para conseguir um resultado verdadeiro, e que é razoável dividir a lógica em duas partes, que estudem uma a forma, outra a matéria do pensamento. Começaremos o nosso estudo pela lógica formal.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. O conceito.

Todos os nossos raciocínios se compõem de partes elementares que são os conceitos. O conceito, também chamado noção, ou, mais impropriamente, idéia, é a simples expressão intelectual dum objeto. Representa, no nosso espírito, uma coisa real ou possível. Em rigor, o nome de idéia devia reservar-se para a noção dum coisa que pensamos realizar, e de que ela é, no nosso espírito, o exemplar.

Há a considerar em todas as noções dois aspectos distintos, a compreensão e a extensão. Fazem parte da compreensão as notas que caracterizam os objetos representados pela noção; assim, o conceito homem compreende as notas ser, corpóreo, vivo, sensível, racional. À extensão do conceito pertencem todos os indivíduos a que ele se estende ou pode estender; portanto, todos os homens à extensão da idéia de homem. Facilmente se vê que a extensão e a compreensão dum conceito crescem em razão inversa uma da outra. Realmente, se compararmos os dois conceitos de homem e animal, vemos que o primeiro é maior na sua compreensão, visto que inclui todas as notas que caracterizam o animal, e mais a de ser racional; mas, em compensação, é maior a extensão do segundo, por dela fazerem parte, além dos homens, todos os animais. No limite, reduzida a extensão a um só objeto, temos a noção representativa do indivíduo, de compreensão praticamente infinita, por incluir todas as notas que e particularizam; a ponto do conhecimento puramente intelectual do indivíduo exceder a capacidade dum inteligência finita como a nossa, motivo por que não podemos conhecer o individual senão por reflexão sobre o sensível.

Quanto à extensão, as idéias classificam-se em singulares, se há só um objeto que satisfaça ao exigido pela sua compreensão; particulares, se a sua extensão é restringida a alguns dos objetos que apresentam as notas que as caracterizam; coletivas, se se aplicam a todos esses objetos, considerados em grupo; universais, se se aplicam individualmente a cada um dos objetos do grupo. Assim, Sócrates, por exemplo, ou este homem, são conceitos singulares; algum homem, alguns homens, conceitos particulares; a humanidade é conceito coletivo; e o homem, noção universal.

Quanto à compreensão, as noções podem ser simples ou complexas, conforme só incluem notas relativas a uma essência, ou

se compõem de notas pertencentes a essências diferentes. Homem, por exemplo, é uma noção simples; homem branco, uma noção complexa.

Considerando as idéias do ponto de vista das suas relações, podemos dizer que são idênticas se têm igual compreensão, como, por exemplo, homem e animal racional. São correlativas se às notas de uma correspondem, num sujeito distinto, as notas da outra; exemplos: pai e filho. Se vários conceitos se podem ordenar segundo o grau crescente ou decrescente em que apresentam determinada característica, dizem-se contrários os dois extremos opostos da série: branco e preto, por exemplo, visto que entre os dois se estende toda a gama dos cinzentos. Quando entre idéias opostas não há meio-termo, as idéias são contraditórias; é o caso, por exemplo, de possível e impossível, branco e não-branco.

Uma idéia não pode compôr-se de notas contraditórias. O absurdo não é pensável; o lógico subordina-se ao ontológico. Podemos pensar separadamente as notas contraditórias; podemos supor realizável a sua união; mas quando tentamos fazê-la, verificamos logo a sua impossibilidade. Expressões como círculo quadrado, por exemplo, não traduzem nenhuma idéia; são pseudo-idéias, nomes em que ninguém pode pensar, se compreende o que significam as palavras que os compõem.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. A proposição.

As nossas idéias ligam-se em juízos, que são sentenças da inteligência pelas quais afirmamos ou negamos dum coisa outras coisas que conhecemos. Os juízos exprimem-se por proposições, em que os conceitos que os compõem se chamam termos.

Na lógica aristotélica, reduzem-se todas as proposições, explícita ou implicitamente, à forma de atribuição a um sujeito de certo modo de existência que constitui o predicado. A forma de existência atribuída pode ser a existência substancial, uma qualidade, um qualificativo de quantidade, de lugar, de tempo, etc. Em suma, a classificação dos predicados é idêntica à dos seres, que, como já vimos, se agrupam nas dez categorias ou predicamentos; o que não admira, visto alei do ser ditar a do nosso pensamento. A atribuição pode ser a título accidental ou essencial, conforme o predicado pertence ou não à essência do sujeito. Se é essencial, e basta para caracterizar a essência, diz-se específico; se exprime o que na espécie há de comum com outras espécies, é genérico; se põe em relevo o que a distingue dessas outras espécies, é a título de diferença específica. O predicado accidental é acidente próprio se resulta necessariamente da essência do sujeito: no caso contrário, é acidente estranho, ou acidente propriamente dito.

A proposição "Sócrates é homem" é portanto afirmação de espécie; "Sócrates é animal", afirmação de gênero. Dizer "Sócrates é racional" é afirmar a diferença específica. Em "Sócrates é capaz de rir", o predicado é acidente próprio; em "Sócrates é branco, acidente estranho.

Em toda a proposição se afirma, ou nega, que o predicado faz parte da compreensão do sujeito, seja essencial, seja acidentalmente. Assim, em "Sócrates é homem, afirma-se que a noção Sócrates inclui as notas que constituem o tipo de ser homem. Correlativamente, afirma-se ou nega-se que o sujeito faz parte da extensão do predicado. A mesma proposição, por exemplo, diz-nos que Sócrates pertence ao grupo de seres a que se aplica o conceito homem.

Há proposições em que o sujeito e o predicado são iguais em compreensão e extensão. Essas proposições convertem-se em

identidades. São assim, por exemplo, as definições dos seres. Numa definição, o predicado convém necessariamente ao sujeito, e só ao sujeito. Em "o homem é um animal racional", todo o homem é animal racional, todo o animal racional é homem; ou, o que tanto vale, só o homem é animal racional, só o animal racional é homem. A definição e o definido, o predicado e o sujeito, são idênticos. No entanto, a definição aumenta o nosso conhecimento do sujeito, porque o situa no conjunto dos seres, tornando explícito o que era implícito; quer, como na definição que dei para exemplo, indicando o gênero e a diferença específica (definição essencial), quer descrevendo suficientemente as suas propriedades (definição descritiva).

As relações afirmadas pela proposição entre o sujeito e o predicado podem existir ou não na realidade. No primeiro caso a proposição diz-se verdadeira; no segundo, diz-se falsa. As proposições em que o predicado faz parte da essência do sujeito, ou o sujeito é exigido pela essência do predicado, são evidentemente verdadeiras; são evidentes. Aquelas em que o sujeito e o predicado são noções contraditórias são evidentemente falsas. As outras podem ser verdadeiras ou falsas, e só a experiência permite decidir se são uma ou outra coisa.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. Classificação das proposições.

As proposições, quanto à qualidade, dividem-se em afirmativas e negativas. Nas primeiras, o predicado é tomado em toda a sua compreensão, mas não em toda a sua extensão. Assim, quando dizemos "Sócrates é homem", entendemos que Sócrates apresenta todas as notas exigidas pela noção de homem,, mas não que Sócrates é todos os homens. Pelo contrário, nas proposições negativas, o predicado é tomado em toda a sua extensão, mas não em toda a sua compreensão. Veja-se, por exemplo, a proposição "um macaco não é um homem"; a negação exclui o macaco da universalidade dos homens, mas não nega que o macaco apresente algumas das notas que pertencem ao homem: corporeidade, vida, sensibilidade, etc.

Em quantidade, as proposições classificam-se de acordo com a extensão do sujeito. Há assim proposições universais, coletivas, particulares, singulares. Do ponto de vista das suas propriedades, a não ser em não admitirem gradações na quantidade, as coletivas e as singulares podem assimilar-se às universais. Realmente, as proposições singulares, como as universais, não excluem nenhum indivíduo que satisfaça à compreensão do sujeito, visto que esta, por hipótese, não compreende senão um indivíduo único; e as coletivas, considerando todos os objetos semelhantes em grupo, olha-os, no fim de contas, como um só indivíduo, um indivíduo composto. Por isso, para quase tudo o que se segue, basta dividir as proposições em universais e particulares.

A combinação dos dois critérios de classificação, por qualidade e quantidade, conduz a quatro tipos de proposições, que, por comodidade, se designam por letras convencionais. Da palavra afirmo, ou melhor, do seu étimo latino affirmo, escolheram-se as duas primeiras vogais para representar, respectivamente, as proposições afirmativas universais (A), e particulares (I); da mesma maneira, escolheram-se as vogais de nego para designar as proposições negativas universais (E), e particulares (O).

As proposições podem-se converter, isto é, pode encontrar-se uma proposição de igual significado que tenha por sujeito o predicado da primeira, e por predicado o seu sujeito. Há três maneiras de fazer a conversão. Na conversão simples, trocam-se o sujeito e predicado,

sem modificar a quantidade nem a qualidade da proposição; assim, por exemplo, "nenhuma ave é quadrúpede". converte-se em "nenhum quadrúpede é ave". Esta conversão aplica-se às proposições dos tipos E e I. Na conversão por acidente, trocam-se os termos mudando a quantidade da proposição; por exemplo, de "todos os homens são mortais", tira-se "alguns mortais são homens". Podem converter-se assim as proposições E e A. Na conversão por contraposição, transpõem-se os termos precedendo ambos da partícula não; é assim que se converte "todos os seres materiais são corruptíveis" em "todos os não-corruptíveis são seres não-materiais", ou seja, "todos os incorruptíveis são imateriais". Esta conversão é aplicável às proposições A e O.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. Relações entre as proposições.

Duas proposições tais que a afirmação de uma obrigue à negação da outra, e vice-versa, dizem-se contraditórias. São assim as que, tendo os mesmos termos, diferem entre si na quantidade e na qualidade: A e O, por exemplo, ou E e I. Realmente, se admitirmos que "todo o homem é branco" teremos de negar que "algum homem não seja branco", em virtude do princípio de contradição. As proposições singulares ou coletivas, visto não admitirem variação da quantidade, basta que difiram na qualidade para serem contraditórias: "Sócrates é branco", por exemplo, contradiz "Sócrates não é branco".

As proposições universais que diferem na qualidade (A e E), são contrárias. Não podem ser ambas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas. Veja-se o exemplo seguinte: "Todo o homem é branco" exclui "nenhum homem é branco"; mas pode ser, e de fato assim é, que a verdade esteja compreendida entre as duas, e só "alguns homens sejam brancos".

Quando entre duas proposições há só diferença de quantidade, chamam-se subalternas. É o caso de A e I, ou de E e O. A regra então é esta: A verdade da universal acarreta a da particular; a falsidade da particular acarreta a da universal. De fato, se "todo o homem é branco", "qualquer homem é branco". E se não se puder dizer que "algum homem é branco", por maioria da razão não se poderá dizer que "todo o homem é branco"; mas a conclusão oposta não é legítima; de "algum homem ser branco" não se pode concluir que "todo o homem o seja".

Se há diferença de qualidade entre duas proposições particulares (I e O), dizem-se subcontrárias. Essas não podem ser simultaneamente falsas, mas podem ser simultaneamente verdadeiras. Realmente, a negação de I, por exemplo, obriga à afirmação de E, que é contraditória, e a afirmação de E à afirmação de O; mas a afirmação de I, que obriga à negação de E, não obriga, como acabamos de ver, à negação de O, que é subalterna. Assim, pode, ao mesmo tempo, "algum homem ser branco", e "algum homem não ser branco", outro homem, claro está, "não ser branco"; por outro lado, se for mentira que "algum homem seja branco", será verdadeiro que "nenhum homem é branco", e portanto também que "algum homem não é branco".

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. A dedução.

6. O silogismo.

O Raciocínio como já vimos, permite ao nosso espírito formular, a partir de proposições conhecidas chamadas o antecedente, uma nova proposição, o conseqüente. Na lógica formal estuda-se só o laço da conseqüência que existe entre o antecedente e a conclusão, e que, se for válido, conduz a conclusões verdadeiras desde que os antecedentes sejam verdadeiros também.

O raciocínio pode ser de dois tipos: dedutivo e indutivo. O primeiro passa do geral ao particular, o segundo do particular ao geral. Estudaremos primeiro a dedução.

A dedução utiliza um tipo de raciocínio chamado silogismo, em que o antecedente se compõe de duas proposições, as premissas, que têm um termo comum, o termo médio. A eliminação desse termo médio conduz a uma terceira proposição, que é a conclusão. Pode servir de exemplo o silogismo: "O homem é mortal; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal".

Os dois termos que fazem parte da conclusão chamam-se extremos; destes, o que é predicado da conclusão tem o nome de grande termo, e a premissa que o contém o de maior; o sujeito da conclusão é o pequeno termo, e a premissa de que faz parte a menor. É costume enunciar a maior em primeiro lugar. No exemplo que dei, a maior é "o homem é mortal"; a menor, "Sócrates é homem"; a conclusão, "Sócrates é mortal". O grande termo é mortal, o pequeno Sócrates, o termo médio homem.

A legitimidade do silogismo funda-se no princípio de contradição. O silogismo é válido, quando não se pode negar a conclusão sem negar pelo menos uma das premissas. Os raciocínios, com aparência de silogismo, em que se pode negar a conclusão sem contrariar as premissas não são silogismos válidos, mas sofismas.

O silogismo válido, como facilmente se verifica, deve satisfazer às regras seguintes, quanto aos termos:

1. Os termos devem ser só três, não só no nome, como no sentido; isto é, devem ser tomados no mesmo sentido nas premissas e na conclusão. Caso contrário, teríamos conclusões como a seguinte: "Uma cômoda tem gavetas; ora, esta cadeira é cômoda; logo, esta cadeira tem gavetas", errada porque a palavra cômoda tem nos dois casos sentidos muito

diferentes.

**2. Os
extremos
não devem
ter na
conclusão
maior
extensão
do que em
qualquer
das
premissas.**

**Assim se
eliminam
sofismas
como
este:**

**"Tudo o
que pensa
existe;
ora,
nenhum
corpo
pensa;
logo,
nenhum
corpo
existe";
raciocínio
em que o
grande
termo,
predicado
da
conclusão,
que é
negativa, é
tomado
nesta com
extensão
geral, e
com**

**extensão
particular
na maior,
que é
afirmativa.**

**3. O termo
médio não
deve
aparecer
na
conclusão.
Da não-
aplicação
desta
regra
resultam
erros
como:
"Sócrates
era fraco;
Sócrates
era
filósofo;
logo,
Sócrates
era um
fraco
filósofo".**

**4. Numa
premissa,
pelo
menos,
deve o
termo
médio ter
sido
tomado
em toda a
sua
extensão.
Senão,**

**seguir-se-
ia, por
exemplo:
"Sócrates
é homem;
Platão é
homem;
logo,
Sócrates é
Platão".**

Pelo que respeita à conclusão, as regras são as seguintes:

**5. De duas
premissas
afirmativas
não pode
tirar-se
(diretamente,
por um
silogismo),
uma
conclusão
negativa; é
tão clara
esta regra,
que nem
mesmo é
fácil
encontrar
um exemplo
da sua
violação
que não
seja um
disparate
grosseiro.**

**6. De duas
premissas
negativas**

**não se pode
concluir
nada. Com
esta regra já
é preciso ter
mais
cuidado; da
sua não-
observância
resultaria,
por
exemplo:
"ser bom
não é ser
branco; ora,
Judas não é
bom; logo,
Judas é
branco". Ter
em atenção
que a
negação,
muitas
vezes, faz
parte do
termo
médio, que
aparece
com essa
forma nas
duas
premissas;
então, o fato
de conter a
palavra não
não basta
para
classificar
uma
permissa
como
negativa. O
raciocínio**

**seguinte,
por
exemplo, é
legítimo, por
esse
motivo:
"Não ser
bom é não
fazer o bem;
ora, Judas
não faz o
bem; logo,
Judas não é
bom".**

**7. A
conclusão
não pode
valer mais
do que a
premissa
mais fraca;
isto é, se
uma
premissa é
negativa,
deve ser
negativa;
deve ser
particular se
uma
premissa o
for. A
violação
desta regra
é uma das
causas mais
freqüentes
de
sofismas. É
ilegítimo,
por
exemplo,**

**dizer:
"Faltar às
suas
obrigações
é ser mau;
ora, alguns
católicos
faltam às
suas
obrigações;
logo, todos
os católicos
são maus";
há uma
conclusão
universal
tirada dum
premissa, a
menor,
particular.**

**8.
Finalmente,
de duas
premissas
particulares
não se pode
tirar
conclusão
nenhuma.
Senão
teríamos:
"Alguns
homens são
brancos;
alguns
homens são
bons; logo,
ser branco é
ser bom".**

O silogismo pode ser categórico ou hipotético. No primeiro, a maior

é uma afirmação ou uma negação incondicionada; no segundo, é uma proposição condicional, como por exemplo, no silogismo seguinte: "Se Sócrates é europeu, é branco; ora, Sócrates é europeu; logo, Sócrates é branco". Para não alongar esta lição, limito-me a tratar do silogismo categórico, que é o mais importante.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. O silogismo sub-prae.

Os silogismos dividem-se em figuras. conforme o lugar ocupado nas premissas pelo termo médio; e subdividem-se em modos, de acordo com a qualidade e a quantidade das premissas. É costume dar às figuras nomes compostos, em que o primeiro elemento é sub (de subjectum), se o termo médio é o sujeito da maior, e prae (de praedicatum) se é o predicado; o segundo elemento é também sub ou prae, mas segundo a função do termo médio na menor. Há portanto quatro figuras, que são (na ordem consagrada pelo uso) sub-prae, prae-prae, (também chamada bis-prae), sub-sub (ou bis-sub), e prae-sub. A quarta figura não passa duma conversão da primeira, e por isso não me ocupo dela.

A primeira figura é a mais importante, por ser a que se baseia mais diretamente no principio fundamental da dedução: O que é verdade de todos é verdade de cada um. São válidos os modos em que a menor é afirmativa e a maior universal. Com efeito, se a menor fosse negativa, a conclusão teria de o ser também, e o grande termo, que na conclusão é o predicado, seria nela tomado em toda a sua extensão; daí resulta que deveria também ter extensão geral na maior, e portanto, visto ser predicado desta, que a maior deveria ser negativa; ora, de duas premissas negativas não se pode concluir nada, como já disse. Por outro lado, se a maior fosse particular, o termo médio, que é nela o sujeito, sê-lo-ia também; ora, na menor, que é afirmativa, o termo médio, como predicado, é particular; não teria portanto extensão geral em nenhuma das premissas, como a regra exige.

No silogismo sub-prae, a maior deve portanto ser A ou E, e a menor A ou I, o que dá quatro modos legítimos. Os modos têm nomes convencionais, em que as três primeiras vogais indicam os tipos da maior, da menor, e da conclusão, respectivamente; os da primeira figura são: Barbara (AAA), Celarent (EAE), Darii (AII), e Ferio (EIO).

O modo Barbara, modelo de todos, é o do silogismo que dei primeiramente para exemplo: "O homem é mortal; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal". A menor e a conclusão são, Neste exemplo, singulares; mas podem, como já disse, assimilar-se a universais.

No fundo, a mecânica do silogismo sub-prae consiste em afirmar que, se um dado objeto pertence a um grupo, que, por sua vez, faz parte, em bloco, doutro grupo mais extenso, o objeto pertence a esse segundo grupo.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



8. O silogismo prae-prae.

Nos silogismos da segunda figura, o termo médio é predicado de ambas as premissas. Serve de exemplo o seguinte silogismo: "Os europeus não são pretos; os landins são pretos; logo, os landins não são europeus. Os modos válidos são aqueles em que uma das premissas é negativa, e a maior geral. Realmente, como já disse, o predicado, nas proposições afirmativas, não é tomado em toda a sua extensão; por isso, se as duas premissas fossem afirmativas, o termo médio, que é em ambas predicado, nunca teria extensão universal, o que é contra a quarta regra formulada. E o sujeito da maior, que é o predicado da conclusão, e que é tomado nesta em toda a sua extensão visto ela ser negativa, por ser negativa uma das premissas, teria maior extensão na conclusão do que numa das premissas se a maior fosse particular.

Satisfazem a estas condições quatro modos, que são os modos legítimos do silogismo prae-prae. De acordo com as regras adoptadas, deram-se-lhes os nomes convencionais de Cesare (EAE), Camestres (AEE), Festino (FIO), e Baroco (AOO).

O fundamento dos silogismos da segunda figura é o seguinte: Se um objeto pertence a um determinado grupo, a que um segundo objeto não pertence, não podem identificar-se os dois objetos sob o aspecto considerado.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. O silogismo sub-sub.

A terceira figura é a do silogismo sub-sub, em que o termo médio é o sujeito das duas premissas. Está neste caso, por exemplo, o silogismo seguinte: "Os alemães são loiros; os alemães são europeus; logo, alguns europeus são loiros".

Os modos legítimos da terceira figura são aqueles em que a menor é afirmativa e a conclusão particular. Se a menor fosse negativa, a conclusão sê-lo-ia também; o seu predicado teria portanto extensão geral, e, por ser o predicado da maior, teria também extensão geral nesta premissa, que por isso deveria ser negativa; haveria assim duas premissas negativas, o que já vimos ser impossível. E, sendo a menor afirmativa, o predicado tem nela extensão limitada; por ser esse predicado o sujeito da conclusão, tem esta de ser particular.

Há seis modos legítimos do silogismo sub-sub. São os seguintes: Darapti (AAI), Felapton (EAO), Disamis (IAI), Datisi (AII), Bocardo (OAO), e Ferison (EIO).

Esta figura do silogismo funda-se no seguinte princípio: há sobreposição pelo menos parcial entre dois domínios que têm um elemento comum.

▪ Anterior

▪ Índice

▪ Posterior



10. Redução dos silogismos.

Os silogismos duma figura podem reduzir-se aos das outras, isto é, podem substituir-se por silogismos doutras figuras com os mesmos termos e o mesmo significado. Tem interesse especial a redução à primeira figura. Por isso, os nomes dos silogismos das outras foram escolhidos de forma a terem a mesma inicial que o silogismo da primeira figura a que se podem reduzir.

Para fazer a redução, usam-se quatro artifícios. As consoantes (exceto a inicial), que nos nomes dos silogismos sejam s, p, m, ou c, indicam os artifícios a que recorrer em cada caso.

Um s indica que se faz a conversão simples da proposição representada pela vogal que o precede. Assim, o silogismo dado como exemplo da segunda figura, "Os europeus não são pretos; os landins são pretos; logo, os landins não são europeus", que é do modo Cesare, reduz-se ao modo Celarent da primeira figura pela conversão simples da maior, dando "Os pretos não são europeus; os landins são pretos; logo, os landins não são europeus".

A letra p designa a conversão por acidente da proposição representada pela vogal precedente. O exemplo que dei da terceira figura é do modo Darapti, e reduz-se a Darii, da figura sub-prae, convertendo a menor por acidente: "Os alemães são loiros; os alemães são europeus; logo, alguns europeus são loiros", equivale a "os alemães são loiros; alguns europeus são alemães; logo, alguns europeus são loiros".

A letra m indica que na redução é preciso mudar as premissas, isto é, passar a maior para menor e a menor para maior. Seja, por exemplo, o seguinte silogismo prae-prae do modo Camestres: "As aves têm asas; os quadrúpedes não têm asas; logo, os quadrúpedes não são aves". Reduz-se ao modo Celarent da primeira figura mudando as premissas, o que dá "os animais com asas não são quadrúpedes; as aves têm asas; logo, as aves não são quadrúpedes". As duas conversões a fazer (da primitiva menor e da conclusão), são simples, como indicam os dois s de Camestres.

Pelo último artifício, representado por c, faz-se a redução provando que a contraditória da conclusão é incompatível com as premissas,

o que equivale a demonstrar pelo absurdo que a conclusão é verdadeira. Para isso, conjugando a contraditória da conclusão com uma das premissas, mostra-se que se chega ao contrário da outra. É o caso, por exemplo, de "os anglo-saxões são brancos; alguns americanos não são brancos; logo, alguns americanos não são anglo-saxões", silogismo que pertence ao modo Baroco da segunda figura. Converte-se em Barbara, da primeira, da maneira seguinte: "Alguns americanos não são anglo-saxões; porque, como os anglosaxões são brancos, se todos os americanos fossem anglo-saxões seriam todos os americanos brancos, o que não é verdade".

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



C. A indução.

11. O raciocínio indutivo.

A Indução é o raciocínio pelo qual, de casos particulares suficientemente numerosos, se conclui para a lei geral que os rege. Assim, tendo visto cair as pedras que largámos da mão, concluimos, por indução, que toda a pedra que largarmos cairá.

É a indução que nos permite fazer da experiência a base do nosso conhecimento intelectual. Os sentidos, que utilizamos na observação, nunca podem dar-nos senão casos individuais; casos numerosos, casos repetidos, embora, mas sempre individuais, concretos, particulares. Ora a inteligência ocupa-se do universal. É preciso que ela, por indução, veja o universal que se realiza no concreto, para que os seres reais possam ser conhecidos intelectualmente.

A abstracção, a acção do intelecto agente na simples apreensão dum objeto, é trabalho de indução. Como já disse, o intelecto agente, despojando o objeto de tudo o que são determinações secundárias, particularizadoras, revela-nos nele o tipo ideal que realiza. Passamos assim do individual para o universal, da coisa, tão complexa nos pormenores que excede a capacidade da nossa inteligência, para a quiddidade, que é o objeto próprio desta. Da mesma maneira, tudo quanto sabemos da realidade assenta numa indução. Todas as ciências que se ocupam dos seres reais principiam por uma fase de indução, que precede, necessariamente, a fase dedutiva.

Só falta a indução nas ciências que tratam exclusivamente de seres de razão, isto é, nas ciências matemáticas puras; ou melhor, a indução só intervém nelas como base das noções mais simples, a de número e a de dimensão, por exemplo. Nessas ciências, tudo se conclui a partir das definições adoptadas, definições que têm o carácter de princípios. Mas também, uma vez dadas as definições, não há na matemática senão progresso formal. A matéria não se enriquece; não há aquisição de novos conhecimentos objetivos; há só a explicitação do que se continha nas definições. Nas ciências

objectivas, os raciocínios têm base experimental, e, seja pela indução, seja pela dedução, vão-nos dando conhecimento de que certas notas convêm a um objeto exterior a nós, do qual o conceito que o representa no nosso espírito se aproxima cada vez mais. Na matemática, o objeto, que é ser de razão, existe no nosso espírito; não há mais a fazer do que desdobrá-lo.

A indução é portanto o processo intelectual pelo qual utilizamos a experiência. Mas seria um erro supor que ela tem, unicamente, uma base empírica. Tem base metafísica. Realmente, o termos visto cair mil pedras não nos autoriza a prever a queda da milésima primeira se não recorrermos à afirmação de que os fenômenos em que não intervêm causas livres são regidos por leis necessárias, que os reproduzem da mesma maneira em identidade de circunstâncias. Vimos cair muitas pedras; que ficámos a saber, pela observação? Que essas pedras caíram, mais nada. Não podemos dizer nada sobre as pedras que ainda não vimos cair, se não partirmos do princípio de que a mesma causa produz o mesmo efeito, quando outras causas não intervêm a impedi-lo. Nisso, precisamente, consiste a indução, que, portanto, se funda diretamente no princípio de inteligibilidade, nessa verdade metafísica basilar que o intelecto agente nos revela, com evidência, ao primeiro contacto com o mundo exterior.

Como na dedução, há no raciocínio indutivo uma lógica natural, suficiente para os casos da vida prática. Mas, enquanto que o concurso da lógica dedutiva artificial é indispensável nos raciocínios filosóficos, para evitar conclusões erradas, a indução natural basta em quase todos os domínios de que a filosofia se ocupa. O estudo da dedução tornou-se por isso necessário muito mais cedo do que o da indução. Claro que nenhuma lógica seria completa se não estudasse a indução; Aristóteles não deixou de fazê-lo, embora mais rapidamente do que à dedução. Mas só b grande desenvolvimento das ciências experimentais nos tempos modernos deu ao estudo da indução toda a sua importância. Não admira por isso que fosse este o único campo da lógica que fez, desde Aristóteles, progressos fundamentais.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. Os métodos da indução.

Os métodos da indução científica, segundo a sistematização de Francisco Bacon e Stuart Mill, são, resumidamente, os que seguem.

Os casos particulares, em que, como já disse, se funda a indução, são-nos fornecidos pela experiência. Esta consiste, antes de mais nada, na observação dos fatos, não provocados por nós, que se produzem à nossa volta. Como esses fatos, muitas vezes, são insuficientes para esclarecer todas as dúvidas, há necessidade de provocar outros análogos, em condições escolhidas por nós; isso constitui a experimentação. Como guia para a experimentação e para a interpretação dos fatos observados, torna-se muitas vezes necessário o recurso a uma ou mais hipóteses, isto é, a explicações que se nos afiguram possíveis, e que admitimos a título provisório, prontos a rejeitá-las ou a modificá-las se a experiência as não vier a confirmar.

Na experimentação, estuda-se o fenômeno considerado variando as condições em que se produz; forçando a experiência, para ver se ele se reproduz em condições diferentes; transportando-a para campos diferentes, no intuito de saber se ele se estende a esses novos campos; invertendo a experiência, para contra-prova; compelindo-a, isto é, provocando o desaparecimento do fenômeno (a designação é de Bacon); aplicando-a a casos da prática; reunindo-a com outras experiências, para saber se se reforçam; finalmente, tentando, fazendo experiências como que ao acaso, para, possivelmente, descobrir domínios ainda inexplorados. São estes os cinco processos enumerados por Bacon.

Coligido assim o material indispensável, trata-se de o interpretar, pelo recurso ao princípio fundamental da indução: fenômeno que se dá uma vez, dá-se todas as vezes que se reproduzirem, nas mesmas condições, os factores que nele influem. Conhecidas, portanto, as circunstâncias em que se fez cada uma das experiências, os factores que nelas concorreram, que se chamam os seus antecedentes, resta descobrir qual o antecedente, simples ou complexo, que existiu sempre que o fenômeno se produziu, e só quando ele se produziu [93]. Então, se de fato se enumeraram todos os antecedentes das experiências, e se agruparam em todas as combinações possíveis ao fazê-las, é lógico concluir que esse

antecedente está ligado com o fenômeno por uma relação essencial, que é causa do fenômeno.

Na pesquisa do antecedente necessário, Stuart Mill distingue quatro métodos, que, de resto, raras vezes se aplicarão isolados, porque é preciso combiná-los para se completarem mutuamente. O primeiro é o método da concordância. Nele, procuram-se casos tão diferentes quanto possível em que se produza o fenômeno estudado. Se há um antecedente, e só um, comum a todos eles, pode-se concluir que é um antecedente necessário. Por este método, os Curie, verificando que as radiações descobertas por Becquerel se observavam sempre que na substância ensaiada existiam determinados elementos, independentemente da combinação em que se encontravam e de quaisquer outras condições, puderam concluir que elas eram propriedades atômicas desses elementos, a que chamaram radioativos.

O segundo método é o da ausência, contraprova do de concordância. Fazem-se duas experiências tão semelhantes quanto possível, mas numa das quais falte um antecedente, e só um, presente na outra. Se o fenômeno se realiza na experiência que contém esse antecedente, e não se realiza na outra, isso indica que há entre o antecedente considerado e o fenômeno um laço essencial. Assim se provou, por exemplo, que o mosquito é o agente de transmissão das febres palustres. Para experiência, fizeram-se dormir grupos de homens em camas que tinham sido ocupadas por impaludados. Mas, enquanto que os componentes dum dos grupos ficavam expostos às picadas dos mosquitos, os do outro eram protegidos por mosquiteiros. Só foram infeccionados os que pertenciam ao primeiro grupo.

O terceiro método é o das variações concomitantes. Consiste em fazer variar, uma a uma, as intensidades com que actuam os diferentes antecedentes das experiências. Se as variações dum, e só dum, afectam de maneira sistemática a intensidade do resultado, conclui-se que há entre eles relação essencial. Um exemplo notável deste método é a forma por que Pascal provou que a subida do mercúrio no barômetro é devida à pressão atmosférica, medindo a altura da coluna barométrica na base e no cume do Puy-de-Dôme, e verificando que ela baixava onde a pressão atmosférica era menor.

O último é o método dos resíduos. Quando se conhecem às relações entre o fenômeno estudado e alguns dos seus antecedentes, pode-

se atribuir aos antecedentes restantes, ou a algum deles, a diferença entre o resultado obtido e os efeitos previstos dos primeiros. Foi assim que le Verrier, calculando as perturbações que os planetas então conhecidos provocavam no movimento de Urano, encontrou um resíduo, uma divergência entre os valores reais e os calculados, que atribuiu a um novo planeta, que veio efetivamente a ser descoberto no lugar indicado por ele, e se chamou Netuno. Anos depois, pelo mesmo método, e estudando a diferença que ficava entre os valores reais e os calculados, mesmo quando nestes se incluía a influência de Netuno, Lowell descobriu novo planeta, que só depois da sua morte veio a ser observado e a que deram o nome de Plutão.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



D. A lógica material.

13. A verdade.

A lógica material, como já disse, não se ocupa da conformidade das conclusões com as premissas, como a lógica formal, mas da sua veracidade. Como fiz notar, um raciocínio perfeitamente regular pode conduzir a conclusões erradas, se as premissas em que assenta não forem verdadeiras.

Antes de estudar a veracidade dos nossos pensamentos, é preciso saber o que se entende pela verdade. Quando tratamos dos transcendentais, vimos que a verdade ontológica é a capacidade que as coisas têm de serem conhecidas tais como são, e, em particular, a sua conformidade com a ciência criadora de Deus. Aqui, trata-se da verdade do nosso conhecimento, da verdade lógica. Podemos defini-la como a conformidade do nosso pensamento com a realidade.

Não devemos entender por isso que as coisas existem no nosso espírito da mesma maneira por que existem na realidade. Já vimos que, pelo processo de abstração, a forma do objeto que conhecemos adquire, na nossa inteligência, uma modalidade de existência completamente diferente da que tem na realidade. No objeto é concreta, individual; na inteligência é universal, abstrata. A verdade do nosso conhecimento tem portanto outro significado. Consiste, simplesmente, em não atribuímos ao objeto nenhuma nota que não lhe pertença na realidade. É um caso de analogia. A relação que o nosso espírito estabelece entre dois conceitos deve ser idêntica a uma relação existente de fato entre os dois objetos que eles representam, para que o nosso conhecimento seja verdadeiro. Não é necessário que conheçamos todas as relações entre os dois objetos, e muito menos todas as relações de que um deles pode ser termo; para ser verdadeiro, o conhecimento não precisa de ser exaustivo; basta que a nota que afirmamos pertencer ao objeto lhe pertença realmente. Assim, falamos verdade quando dizemos que a neve é branca, embora, acerca da neve, haja muitas coisas mais a dizer e a saber.

Não há que saber, duma idéia isolada, se é verdadeira ou não. A questão não se põe, dado que a verdade é uma igualdade de relações, que exigem, claro está, dois termos. Uma noção como, por exemplo, a de quadrúpede com asas, só pode dizer-se errada se, pelo menos implicitamente, lhe atribuirmos existência real. O que é errado é a proposição "o quadrúpede com asas existe". Em si mesmo, o conceito é indiferente, e pode fazer parte de proposições verdadeiras, como por exemplo, "o quadrúpede com asas não existe".

Só pode ser verdadeiro ou falso o juízo, que se exprime pela proposição, e relaciona entre si um sujeito e um predicado. Esse, sim; se o predicado que atribuimos ao sujeito lhe convém na realidade, é verdadeiro; se lhe não convém é falso.

Compreendendo bem a definição que dei da verdade, saberemos distinguir o que é de aceitar do que é de rejeitar na afirmação feita por alguns filósofos de que a verdade se modifica. De fato, quando estou sentado, é verdade que estou sentado; passará a ser falso quando eu me levantar. No entanto, mesmo então, continuará a ser verdade que eu estive sentado; o que, de acordo com a definição dada, quer dizer que as conclusões legítimas, que, pelo raciocínio, possa tirar dessa proposição, concordarão com as conseqüências reais do fato de eu ter estado sentado; a cadeira em que me sentei, por exemplo, terá ficado mais coçada.

Pelo contrário, como faz notar Aristóteles, os futuros contingentes não existem no passado nem mesmo como verdades futuras. Ontem, por exemplo, não era uma verdade que ia hoje sair um determinado número na lotaria; porque não existia ontem nenhum fato, em que essa conseqüência estivesse contida de modo necessário, com o qual a proposição em causa pudesse concordar.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. O critério da verdade.

De que critério dispomos para saber se os nossos juízos são verdadeiros ou não?

Alguns juízos resultam diretamente duma percepção sensível. Então, se se trata dum sentido que se pronuncia sobre o seu objeto próprio imediato, a verdade do juízo é evidente para nós. Sentimos que o objeto é aquilo que o afirmamos ser; no sentido mais lato da palavra, vemos que ele é assim na intuição sensível. A qualidade do objeto que sentimos impõe-se-nos do exterior; sabemos assim que o nosso juízo é conforme com a realidade.

Outros juízos são conclusões duma série de raciocínios. Temos então, para julgar da sua veracidade, a evidência do princípio que é a lei fundamental do pensamento, o princípio de contradição. Temos também a evidência de que essa lei do pensamento é ditada pela lei do ser, isto é, a evidência de que a realidade é inteligível. Essas evidências garantem-nos a validade objectiva do nexu que liga a conclusão com as premissas. Essas, em última análise, são sempre fatos observados, garantidos pela evidência dos sentidos. Podemos por isso dizer que são verdadeiros os nossos juízos, quando todos os passos que conduzem do objeto à conclusão são evidentes. O critério da verdade é a evidência, sob todas as suas formas: intuição sensível, intuição intelectual, evidência lógica; evidência simples ou complexa, imediata ou mediata.

Para exemplificar, vejamos como se adquire uma certeza tão simples como a que tem cada um de nós de que há-de morrer um dia, de que ó mortal. Sabemos por experiência, nossa e de todos os séculos, que os homens das gerações precedentes morreram todos. Dai concluímos, por indução, que o homem, o ser do tipo caracterizado por estas e aquelas notas, é mortal. Depois verificamos, também pela observação, que apresentamos as notas que distinguem o homem, que somos homens. Por dedução, concluímos que somos mortais. Para à consciência que temos da verdade deste nosso juízo, concorrem portanto, como disse acima, a evidência do testemunho dos sentidos, a das leis da lógica, a da inteligibilidade do ser.

Claro que quem negar a evidência, toda ou em algumas das suas

modalidades, fica sem possibilidade de apreciar a veracidade dos seus pensamentos. A lógica material prende-se por isso com a crítica, de que já tratei suficientemente. Basta aqui lembrar o seguinte: Não admira que fiquem fechados dentro de si mesmos aqueles que, por uma decisão arbitrária e injustificável, começam por cortar as pontes que os ligam com o exterior; também o maníaco, que parte do princípio de que é parálítico, fica impossibilitado de andar enquanto respeitar o princípio que escolheu, embora, fisicamente, o possa fazer. O problema idealista, já o disse, é um pseudo-problema; só se põe para quem rejeita os meios que tem de o evitar. Nenhum idealista nos pode por isso impor a sua posição, como ninguém pode impor-nos que cortemos as pernas para depois vermos se podemos andar.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



15. Certeza e opinião.

Nas condições apontadas, podemos ter a certeza de que os nossos conhecimentos são verdadeiros.

Mas as condições da certeza são difíceis de realizar. Vão tenhamos por isso ilusões sobre o número dos nossos conhecimentos certos. São poucos, relativamente aos que nos são necessários para dirigir a nossa atividade. Por isso, na maior parte dos casos da vida prática, temos de nos contentar com opiniões mais ou menos prováveis.

Não devemos no entanto cair no excesso contrário, e supor que não sabemos nada com certeza. É certo, por exemplo, que o Mundo existe, que é composto de seres distintos, mutáveis, relacionados entre si pelos laços da causalidade, desiguais em perfeição, pertencentes a tipos essencialmente diferentes, que se transformam uns nos outros, e concorrem, cada qual segundo a sua natureza, para a harmonia do conjunto. Essas e outras coisas mais, que existimos e pensamos, que temos uma personalidade que se mantém através das mudanças de corpo, que somos livres nas nossas ações, etc. são verdades estabelecidas sem sombra de dúvida, dentro do critério que indiquei; são certezas. Muitos conhecimentos científicos fundamentais devem também considerar-se certos.

Mas é muito maior o domínio da opinião. Uma opinião é um juízo que aceitamos, com um certo receio, justificado, de que ele não seja verdadeiro. Para fundamentar a nossa ação, não é necessária a certeza; basta a opinião, desde que seja suficientemente provável, isto é, que se baseie em argumentos de valor, embora não possamos afirmar que são irrespondíveis. São assim quase todos os nossos juízos práticos. Com prudência e bom senso, conseguimos reduzir o risco de erro a um mínimo, e o número de erros que de fato vimos a cometer fica dentro dos limites admissíveis. Se não acertamos sempre, acertamos o suficiente para que a nossa ação, no fim de contas, seja útil. É quanto basta, à falta de melhor.

Muitos dos conhecimentos científicos partilham da incerteza das nossas opiniões. São devidos a induções imperfeitas, em que não puderam enumerar-se todos os factores que concorrem nas

experiências, e em que, por isso, há o risco de ter deixado escapar algum que influa no resultado. Em particular, todos os conhecimentos de ordem quantitativa têm uma certa margem de erro, porque em todas as medidas influem, não só as quantidades a medir, mas outras causas acidentais ou sistemáticas que afectam os valores medidos. Fazendo medidas em excesso, e combinando-as entre si, procura-se que os erros de certo modo se compensem. Mas o erro, se é reduzido, não é anulado. Por esse motivo, as leis quantitativas dos fenômenos, estabelecidas de forma a, nas condições das experiências, conduzirem aos valores medidos, podem afastar-se muita da realidade nas suas expressões matemáticas, e nos valores que dão para condições muito diferentes das observadas.

Assim, Einstein pôde propor para a lei da gravitação uma expressão totalmente diferente da de Newton, e pelo menos tão próxima da realidade como esta. Não é no entanto legítimo concluir daí que a ciência não vale nada. As duas leis, se são sensacionalmente diferentes na sua formulação, Conduzem, para todos os valores observáveis, a resultados Ao próximos que as diferenças mal se podem apreciar com)s instrumentos mais perfeitos de que se dispõe. Podemos dizer com confiança que conhecemos, com aproximação muito grande, a lei da gravitação, em todo o domínio acessível à fossa experiência.

A conclusão a que chega a lógica material é portanto esta: Sabemos o critério por que devemos apreciar a ver dos nossos juízos, e, à luz desse critério, podemos classificar como certos alguns dos nossos conhecimentos. Outros são simplesmente prováveis, mas a probabilidade é suficiente para, na ordem prática, fundamentar a ação, ou, na ordem científica, nos aproximar notavelmente da verdade quantitativa. Noutros casos ainda, não há sequer uma opinião que nossa considerar-se provável; são assuntos ainda em estudo, é inevitável que se vão abrindo outros novos, à medida que os antigos vão sendo resolvidos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



XI. O Mundo Material.

A. Metafísica e Natureza.

1. A filosofia e as ciências naturais.

Como disse na segunda lição, não está fora do âmbito da filosofia o estudo de nenhuma classe de seres. É por isso razoável que, depois de ter estudado o ser, a sua Causa transcendente e a sua dependência essencial dessa Causa, as substâncias espirituais, e o homem, na sua essência, no seu modo de conhecer e no seu pensamento, eu me ocupe dos seres que constituem o mundo material; que estude a Natureza, objeto dum capítulo especial da filosofia, a filosofia natural.

O mundo material, nos seus diferentes aspectos, é estudado pelas chamadas ciências naturais, no sentido mais largo: física, química, biologia, etc. Vamos por isso "caçar no mesmo terreno" que essas ciências; e, para evitar duplicações de trabalho e conflitos de competência, convém antes de mais nada distinguir bem o que interessa à filosofia do que interessa às outras ciências.

Não falta quem considere a filosofia natural um somatório, uma compilação, das conclusões das ciências particulares. Para os que assim pensam, a filosofia depende dessas ciências, e recebe delas, sem os discutir, os conhecimentos parciais que totaliza e ordena.

Não foi no entanto a essa ciência eclética que demos o nome de filosofia. Ao definir a filosofia, dissemos que ela se caracteriza pelo seu objeto formal, que é o estudo de todos os seres em relação às primeiras causas. É por isso totalmente diferente o aspecto que, num objeto qualquer, interessa à filosofia e às ciências naturais. Estas olham as coisas no que têm de especial, pelo seu lado particular, na sua dependência das causas próximas; a filosofia olha-as no que lhes pertence como seres, existência, especificação por uma essência, causalidade, etc., e na sua dependência das causas universais.

A filosofia natural, tal como a entendemos, funda-se por isso

diretamente nas coisas. Não depende por essência das ciências particulares. Pode tomar a marcha seguida por estas como guia do seu próprio caminho; pode servir-se dos factos estudados por elas para exemplificar as conclusões a que chega. Mas não deixa com isso de ser autônoma; de ser única no seu campo; de elaborar o assunto de que se ocupa desde os factos à conclusão. Por isso, já o disse, como ciência de base mais larga e mais sólida, pode apontar às outras ciências, como errado, o que nelas contradiga as suas próprias conclusões.

Não vou portanto fazer um resumo das ciências naturais, o que, para mais, mesmo resumindo além dos limites admissíveis, não poderia tentar-se numa lição. Vou resumir outro assunto mais limitado: as questões principais que, na Natureza, interessam à filosofia.

-
- *Anterior*
 - *Índice*
 - *Posterior*



2. A harmonia do Universo.

Se, como vimos, a ordem das causas eficientes é inversa da das causas finais, as causas mais gerais do Universo devem orientá-lo para os seus últimos fins. Ora o supremo fim da Criação é dar uma imagem, forçosamente imperfeita, tuas nem por isso menos admirável, da inteligência criadora de Deus; o que, já o fiz notar, acontece pela perfeita integração de todas as suas partes num conjunto harmonioso. O estudo da harmonia do Universo, harmonia de que, observe-se, não devemos fazer um conceito estático, mas um conceito dinâmico, que abranja também a ordem manifestada pela realização progressiva do plano que o rege, compete por isso, eminentemente, à filosofia.

Neste ponto, não é fácil exceder a grandeza do quadro que nos traça a filosofia tomista. Dominam-no três elementos, que é indispensável compreender bem porque se manifestam em todos os pormenores. O primeiro é um princípio: o de que a perfeição do conjunto resulta da desigualdade das partes [94]; a harmonia, realmente, é a coordenação de seres diferentes para um fim único, comum a todos. O segundo é o critério de perfeição de que já falei; faz depender a perfeição de cada ser da universalidade do seu fim, e, entre os que têm o mesmo fim, da simplicidade dos meios por que o atingem. O terceiro é a convicção de que a diferenciação dos seres é feita por gradações insensíveis; de forma que o mais perfeito de cada ordem confina com o menos perfeito da ordem imediata.

Consideremos então a maneira por que S. Tomás ordena os seres do Universo. No grau mais baixo, estão os seres inanimados, de existência limitada à matéria que os compõe. Sofrem, passivamente, as ações do exterior, e não conhecem o fim das ações que causam. Nem pela utilização do meio, nem pelo conhecimento, excedem os seus limites corpóreos.

Seguem-se as plantas. Estas já sabem aproveitar o meio que as rodeia para desenvolver e sustentar o seu organismo. Longe de sofrerem, passivamente, as ações exteriores, integram-nas no plano da sua própria atividade, e fazem-nas concorrer para a conservação da sua existência. E, na sua atividade mais perfeita, a reprodução, dirigem a sua ação para um fim superior à sua existência individual, e procuram a perpetuidade da espécie a que pertencem, pela

produção de novos indivíduos. A vida da planta já excede, portanto, os limites do seu organismo, pela ação e pelo fim; domina o meio que a cerca, e tende à preservação da espécie.

Esta última função vegetativa já anuncia a atividade dos animais, toda dirigida para fins exteriores a eles. Esses fins são-lhes dados a conhecer pelos sentidos; e, pela sensibilidade a vida dos animais excede os limites do seu corpo de mais uma maneira, visto que o animal se assimila ao objeto que conhece. No entanto, o conhecimento sensível não ultrapassa o que, no objeto, há de particular.

O homem está na fronteira de dois mundos, o animal o espiritual. É natural que assim seja, depois do que disse sobre a continuidade na transição entre as várias classes de seres. Da mesma forma, vemos a função vegetativa mais elevada aproximar as plantas dos animais; e os vírus, parecem prová-lo os recentes estudos com o microscópio eletrônico, estão também na fronteira de dois mundos, o vivo e o inanimado. Ser fronteiro, o homem não é um híbrido, mas, por assim dizer, uma unidade bivalente. Exerce atividade, ao mesmo tempo, em dois planos distintos. Sabe ver, nos objetos individuais que conhece pelos sentidos, o elemento universal que contém. Pode portanto compreender o papel que lhes cabe no plano da Criação, adivinhar este, e ser, por ele levado ao conhecimento do Criador.

Pela inteligência, o homem excede, não só o seu próprio corpo, mas todos os corpos, e é capaz de atingir a razão de ser do Universo. O fim a que tende por Natureza é o mais elevado dos fins naturais. Mas por que meios complicados o atinge, e depois de percorrido que caminho! O seu pensamento progride, passo a passo, pelo raciocínio, partindo das noções abstraídas do concreto que conheceu pela sensibilidade. Isso exige nele, além da inteligência, um corpo sensível, e, para manter a vida deste, todas as funções vitais dos animais e das plantas. O seu organismo é por isso o mais complicado de todos.

Desde a estrutura relativamente simples das substâncias inanimadas ao organismo tão diferenciado do homem, o progresso para a perfeição foi portanto marcado, até aqui, pela complicação crescente, que permite atingir um fim cada vez mais universal. Daqui por diante, o aumento de perfeição só pode consistir na simplificação dos meios. Por isso vemos que os Anjos são tanto

mais perfeitos quanto menor o número de idéias de que necessitam para conhecer o Universo. E o de maior perfeição, se não serve de transição para Deus, porque não há transição do finito para o infinito, já anuncia, pela simplicidade do seu conhecimento, a simplicidade absoluta de Deus.

É assim que S. Tomás ordena os seres. Vejamos como essa ordenação se harmoniza com a maneira como vê a sua individuação, e com a solução que dá da questão dos universais.

Os Anjos não têm matéria. No seu ser, por isso, nada é devido ao concurso acidental de causas estranhas; cada um realiza, perfeitamente, a sua essência. Se o que importa à harmonia do Universo é, como disse, a multiplicação formal dos seres, a coordenação de seres diferentes, não há motivo para haver mais do que um Anjo de cada espécie. Os diversos Anjos distinguem-se portanto por essência; são todos diferentes. Do que resulta que cada Anjo é inteligível. por si mesmo.

O homem, porque à sua maneira normal de conhecer são indispensáveis os sentidos, precisa dum corpo, sujeito às ações que regem a matéria. A formação desse corpo está exposta aos acasos das influências estranhas; e a sua duração é limitada. Torna-se por isso necessária a multiplicação numérica dos homens. É a matéria, o mesmo elemento que exige a existência de muitos indivíduos de igual espécie, que serve de principio de individuação. E, dissolvido o corpo, a relação para com ele basta para individuar a alma separada.

Os mesmos motivos explicam a multiplicação dos animais, das plantas e dos corpos inanimados dentro de cada espécie, e justificam que seja a matéria o seu principio individuable.

A multiplicação dos indivíduos é exigida pela matéria, e, para a harmonia do Universo, puramente acidental; o que realmente interessa é a distinção das espécies. Para a compreensão dessa harmonia, portanto, é também a espécie que importa. Isso explica o modo particular do conhecimento intelectual, orientado para o universal; conhecimento cujo objeto é a essência que, na realidade, existe individuada, mas é conhecida como idéia, abstrata, geral.

Pode-se adivinhar, pelo esboço rápido que tracei, a unidade de estrutura da visão tomista do Universo. Para a apreciar como

merece, é preciso mais; é preciso observar como S. Tomás, quando se trata de metafísica, e apesar de haver no seu sistema elementos das procedências mais diversas, de Aristóteles e de Platão, de S. Agostinho e do Pseudo Dionísio, dos árabes e dos primeiros escolásticos, olha cada questão em função do lugar que lhe cabe no plano de conjunto e resolve, com a mesma facilidade, os assuntos mais diferentes, à luz dos mesmos princípios gerais.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



3. A transcendência da metafísica.

O fato da metafísica assentar diretamente na observação da realidade, de toda a realidade, e se orientar na sua estrutura só pelos seus próprios princípios, dá-lhe uma independência tal que se pode, sem exagero, falar duma transcendência da metafísica relativamente às ciências naturais.

As conclusões da metafísica encontram-se muitas vezes com as hipóteses das ciências naturais. Às vezes, há oposição; e então, como já disse, a metafísica aponta a hipótese como impossível, ou a pretensa conclusão como errada, e, se a sua sentença não é respeitada, aguarda pacientemente que os fatos, no próprio campo da ciência de que se trata, a tenham confirmar. Outras vezes não há oposição. Mas isso não basta para se poder dizer que a metafísica confirma a Hipótese; para que assim fosse, seria necessário que a hipótese fosse a única compatível com a metafísica, isto é, no fim de contas, a única não-contraditória com os princípios gerais. Compreende-se que são muito poucos os problemas que só possam ser resolvidos duma maneira, em face da metafísica. Por isso em todas as ciências, as hipóteses sucedem-se, as conclusões apressadas vão-se rectificando, e a metafísica, que, possivelmente, consentiu em muitas ou todas, fica sem alteração, e não é atingida na sua autoridade por tantas mudanças.

A mecânica clássica, por exemplo, explicava a queda dos corpos pesados por uma atração da Terra. A mecânica relativista explica-a por uma modificação das propriedades do espaço na vizinhança da Terra, pelo que ela chama uma curvatura do Universo nessa vizinhança. Que importa à metafísica? Em ambos os casos, o fenómeno notado tem uma causa; nenhuma das hipóteses contradiz as suas leis; considera-as por isso ambas como possíveis, e deixa que conhecimentos adquiridos pela experiência e a sua interpretação guiem os físicos na resolução do problema. Como este, poder-se-iam citar exemplos tirados de todas as ciências particulares.

Foi por terem esquecido o que acabo de dizer, por não terem compreendido que possível não quer dizer necessário, que os escolásticos do século XVII comprometeram gravemente o prestígio da metafísica, empenhando-a na defesa da física aristotélica. As

teorias físicas de Aristóteles não contradiziam a sua metafísica; mas também a não contradiziam as da física moderna, bem compreendidas, e despojadas do que não passava de opiniões filosóficas dos seus autores. No entanto, havia muitos séculos que não se assistia a uma tal mudança de hipóteses no terreno científico. Não que a ciência tivesse estagnado durante a Idade-Média; a química, em particular, tinha progredido notavelmente com as experiências dos alquimistas. Simplesmente, os progressos tinham-se dado num ponto de cada vez; e, no principio da Idade Moderna, atingiam ao mesmo tempo a astronomia, a física e a biologia. Parecia o ruir dum mundo. Os escolásticos, esquecidos de que a derrocada duma teoria física não afecta a metafísica, quiseram defender hipóteses que os fatos condenavam, e provocaram assim a crise da metafísica que queriam, precisamente, evitar.

Nós, que temos a lição do que com eles se passou a confirmar o que a esse respeito diz o estudo teórico das relações entre a filosofia e as ciências naturais, não devemos cair nunca no mesmo erro. Devemos olhar com visão larga o progresso das ciências experimentais. Manter firme, no que é certo, a nossa posição, contando com o tempo para a confirmar. Mas não atribuir à filosofia opiniões insuficientemente fundadas, em terreno que pertence às ciências estudar.

Deve confessar-se que a atitude de alguns escolásticos, Neste particular, parece às vezes revelar um certo medo. Quando assimilaram uma teoria física, e verificaram que ela não contradiz a metafísica, receiam que essa teoria seja substituída por outra, no estudo da qual podem encontrar sérias dificuldades de ordem filosófica. É humano e compreensível, tanto mais que as dificuldades, à primeira vista, aparecem ainda avolumadas pela natural tendência dos cientistas a pôr em relevo as conclusões sensacionais, quantas vezes apressadas [95] das suas teorias.

Mas devemos procurar, no amor pela verdade, o alento necessário para estudar hipóteses que são, pelo menos, esforços para a atingir, e rejeitar sem hesitações as que os fatos vierem a condenar, por muito trabalho perdido que isso apresente. Felizmente, o exemplo do Cardinal Mercier frutificou, e, hoje, os tomistas dignos desse nome procedem como quem não tem medo das ciências experimentais, por estar tão convencido como S. Tomás da unidade da verdade.

A transcendência da metafísica explica e justifica a sua pretensa esterilidade. Muito se tem acusado a metafísica de, durante tantos séculos que foi a preocupação dominante dos sábios, não ter dado origem a nenhum progresso notável de ordem técnica. A razão é que a metafísica não é ciência utilitária. É um esforço de compreensão, de adaptação das grandes linhas do nosso pensamento às grandes linhas da realidade. Útil, fecunda, é-o a metafísica, como disciplina da inteligência que se habitua a pensar bem, como fonte da serenidade que liberta o espírito, como base para uma vida verdadeiramente humana em que todas as atividades se sujeitam à ordem traçada pela Natureza, como escola de confiança reflectida no valor do nosso conhecimento, que é afinal o fundamento de todas as ciências. Útil, é-o ainda mais a metafísica como realização do destino mais elevado do homem no campo da atividade natural; porque o corpo existe para o espírito, e o espírito, não só pela Graça, mas pela natureza, existe para Deus. Mas utilitária não é; no campo da prática, uma ciência parcelar, mas especializada, é mais útil do que a metafísica. Como já disse, são muito poucos os problemas concretos que a metafísica permite resolver sem necessidade de estudos experimentais especializados que não são da sua competência. A metafísica não pode substituir as ciências físico-químicas na resolução das questões técnicas, nem a matemática na expressão quantitativa das relações entre os fenômenos observados. A metafísica é uma sabedoria. Censurá-la por não dar frutos de aplicação imediata é mostrar disso um desconhecimento completo.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. Animais e plantas.

4. As plantas.

Uma planta é uma substância dotada de vida vegetativa. As principais funções correspondentes a essa modalidade da vida são, como já disse ao falar do homem, a nutrição, o crescimento e a reprodução. Podemos enumerá-las por esta ordem, visto que nutrição tem por fim assegurar o pleno desenvolvimento do organismo, e o organismo está plenamente desenvolvido quando está apto para a reprodução. Ao período adulto, que é o da reprodução, segue-se a decadência do organismo, e depois a morte.

Como substâncias materiais que são, as plantas compõem-se de dois princípios: a matéria-prima e a forma substancial. A matéria-prima provém do exterior, dos seres materiais que constituem o meio que rodeia a planta, o solo, ar, onde existe unida a outras formas substanciais. A operação pela qual a matéria, perdendo essas outras formas, passa a ser regida pela forma da planta, e portanto a fazer parte da própria substância desta, chama-se a assimilação.

A forma substancial da planta chama-se alma vegetativa. É só uma por planta, como já disse; há na planta outras formas, mas são formas acidentais, sobrepostas à alma vegetativa, e a que serve de suporte o conjunto matéria-prima e forma substancial. Esta une-se diretamente à matéria-prima. Tudo o que há de essencial na disposição da planta é regido por ela. Os elementos que constituem a planta, compostos químicos, células, etc., não existem como seres autônomos, mas como partes diferenciadas dum todo. Não existem formalmente, na planta, mas virtualmente. Queremos dizer com isso que há na planta unidade de existência e de ação, que esses elementos, longe de terem uma forma própria que a forma da planta submeta e violente, concorrem, mantendo as propriedades que teriam se fossem seres autônomos, para o bem da planta em conjunto. É a forma da planta que exige a complexidade da sua estrutura; que dá à matéria, numa parte umas propriedades, noutra parte propriedades diferentes,

A organização que a forma comunica à matéria é tal que as ações exteriores a que normalmente está submetida concorrem também para a vida da planta. E é essa a única fonte de energia de que a planta dispõe. Vive do que recebe de fora, gasto dia a dia, ou acumulado no organismo. A teoria tomista da vida é por isso um justo meio entre o automatismo, que reduz o ser vivo a um agregado accidental de partes agindo, sem motivo, em conjunto, e um animismo exagerado, que, fazendo da forma, não uma lei de atividade, mas um motor, a materializa no fim de contas, visto torná-la homogênea da matéria.

Não há na atividade vegetativa nada que dispense o concurso da matéria. É portanto uma atividade que está na matéria em potência. Daí se conclui que a alma vegetativa, seu princípio, existe em potência na matéria, e passa ao ato quando a matéria, sob a ação do germe e do meio que o rodeia, está suficientemente disposta para isso. Da mesma maneira, dissolvido o corpo, a alma vegetativa, que em si mesma é incorruptível, dissolve-se por acidente, e, deixando de existir em ato, volta a existir unicamente em potência.

Se uma parte, destacada da planta, e colocada em condições favoráveis, adquire vida autônoma e dá origem a uma nova planta, é porque a disposição que a matéria dessa parte tinha acidentalmente era suficiente para assegurar o mínimo de atividade necessária à vida vegetativa. Então, a alma vegetativa que, como disse, existe em potência na matéria, em toda a matéria, passa ao ato sob a ação dos agentes externos. É um caso de reprodução por acidente, por meios diferentes daqueles que a Natureza destinou para esse fim.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. Os animais.

Os animais são substâncias dotadas de vida sensitiva. Além das que citei a propósito das plantas, pertencem a esta modalidade de vida mais as seguintes funções: o conhecimento sensível dos objetos, o apetite sensível, a faculdade locomotora. A sensibilidade compreende, com formas e desenvolvimentos muito diferentes de espécie para espécie: os sentidos externos, a consciência sensível ou senso comum, imaginação, a estimativa, e a memória. O apetite sensível divide-se em irascível e concupiscível.

De tudo isso já falei quando me referi à atividade sensível do homem, e não preciso de repetir o que então disse. Por outro lado, tudo o que disse das plantas se aplica também à vida vegetativa dos animais. Basta por isso lembrar aqui o seguinte:

A forma substancial do animal é a única que actua a matéria que compõe o seu corpo. Tem o nome de alma sensitiva, e regula toda a vida do animal. As formas dos compostos químicos existentes no corpo, as das células que o compõem, a alma vegetativa, existem nela virtualmente; não têm existência autônoma. É a alma sensitiva que exige, para o exercício da sua atividade, que o corpo seja gerado, se desenvolva e nutra. A essa alma sensitiva sobrepõem-se formas acidentais, faculdades, hábitos, disposições. Mas tudo o que é essencial na vida do animal é regido por ela.

Como a alma vegetativa das plantas, a alma sensitiva dos animais não excede a potência da matéria. Por isso, passa ao ato logo que está suficientemente disposta a matéria do corpo, sob a ação dos agentes naturais e do germe, e dissolve-se por acidente quando o corpo é destruído.

O conhecimento sensível e o apetite sensível estão estreitamente relacionados. Para que o animal possa, conscientemente, tender para um objeto, é preciso antes de mais nada que o conheça. Está também estreitamente relacionada com essas a faculdade locomotora. Realmente, o conhecimento, em algumas espécies menos diferenciadas; está reduzido ao tacto; então, à locomoção não ultrapassa a vizinhança imediata do animal, que, pelo tacto, não pode conhecer senão os objetos próximos. Noutros, há o ouvido, a vista; a locomoção tem um raio de ação praticamente ilimitado,

porque o animal pode conhecer os objetos distantes.

Analogamente ao que já fiz notar a respeito das plantas, o tomismo não olha o animal como um autômato, mas como um verdadeiro ser vivo, dotado de conhecimento e de apetite. Recusa-lhe a direção consciente e livre da sua vida, porque essa exige o conhecimento do fim para que ela tende, conhecimento intelectual que o animal não tem. Mas não lhe nega uma certa autonomia na escolha dos seus atos, obra da estimativa, guiada pelos hábitos instintivos ou adquiridos pela educação. Enfim, considera-os semelhantes a nós em tudo o que não depende essencialmente das faculdades intelectuais, ou não é exigido pela existência dessas faculdades.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. Origem da vida.

Qual é a origem da vida? Não se conhece nenhum caso de produção dum ser vivo sem o concurso dum semente (no sentido mais lato da palavra), proveniente doutro ser vivo. Mas se o Mundo começou, e a vida começou no Mundo, os primeiros seres vivos hão-de ter tido uma origem diferente. Qual pode ter sido essa origem? Não é à metafísica que compete resolver a questão, mas à biologia; a metafísica só pode examinar as diferentes hipóteses, e decidir quais são possíveis, quais impossíveis, por contradizerem as suas conclusões certas.

Deus pode ter criado os primeiros seres vivos diretamente. A hipótese, perfeitamente admissível aos olhos da metafísica, chama-se o criacionismo; não temos nenhuma prova de que Deus tenha, ou não, procedido assim. A esta hipótese pode opor-se uma outra, a que é costume dar o nome de geração espontânea. Os nomes, de resto, como se vai ver, são ambos pouco felizes.

Se se pretende que a vida começou sem causa, e causa que, em última análise, como todas as causas, recebe de Deus a sua eficácia e a sua determinação, a segunda hipótese é de rejeitar in limine, porque contradiz um principio fundamental, o de causalidade eficiente. Se, como parece sugerir o nome de geração espontânea, se entende que o ser vivo se produziu a si mesmo, a hipótese também é impossível. Para que um ser se causasse a si mesmo, seria preciso que estivesse, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, em potência e em ato, o que já vimos não poder ser.

Também não é possível atribuir a vida à causalidade accidental, ao acaso, muito embora possa ser obra do acaso o conjunto de circunstâncias propício à sua eclosão; isso equivaleria a dar carácter accidental aos seres vivos, portanto a negar-lhes unidade substancial.

Pelo contrário, nada impede de admitir que os primeiros seres vivos tivessem sido produzidos, sem intervenção dum germe proveniente doutro ser vivo, pela ação, em circunstâncias favoráveis, dos agentes naturais; pelo concurso dos diferentes factores em jogo no Universo, pela ação do meio, digamos, actuando como causa eficiente análoga. Pode-se inclusivamente admitir que ainda hoje, se

se reproduzirem as condições necessárias, possam nascer seres vivos por geração espontânea. Não há nisso nada que contrarie a metafísica, ou diminua os direitos de Deus, pressuposto pelas causas análogas como pelas causas unívocas.

O Mundo foi criado por Deus. Já vimos que isso se conclui do estudo do ser, em si mesmo, na indigência revelada pela sua composição. Mas, das coisas materiais hoje existentes, nenhuma, provavelmente, foi criada diretamente por Deus. Veja-se, por exemplo, a estátua feita por um escultor. É obra de Deus, como tudo quanto existe. Mas a matéria de que se compõe foi criada dominada por outras formas. E a forma veio do espírito do artista, a quem Deus deu a capacidade de a imaginar. Coisa semelhante se dá com os outros seres materiais, que foram criados por Deus nas suas causas, unívocas ou análogas. No caso da estátua, que dei para exemplo, trata-se precisamente duma causa análoga, a causa inteligente é uma forma particular de causa análoga. Nada impede de supor que a vida tenha sido originada dessa maneira.

O criacionismo não é portanto a única hipótese compatível com a Criação.

A vida sensitiva e vegetativa está, como já disse, em potência na matéria. Uma causa natural, unívoca ou análoga, pode fazê-la passar ao ato. Não esqueçamos que, mesmo quando há um germe proveniente dum ser vivo, o concurso das causas análogas é indispensável para a geração doutro ser vivo e para a conservação da sua vida. A planta, o animal, vivem do meio. É o que S. Tomás exprime quando diz: "A ação do agente não-unívoco precede necessariamente a do agente unívoco. [...] Assim, o Sol" (na sua qualidade de fonte das energias que movem o Mundo), " é a causa da geração de todos os homens [96]".

S. Tomás, que não dispunha do microscópio, admitia a geração espontânea dos animálculos que vivem nos corpos em decomposição [97] e atribuía-a precisamente à ação das causas gerais que regem o Universo, ao que ele chamava a "virtude celeste" Redi, no século XVII, provou experimentalmente que esses animálculos não escapam à lei geral, e se reproduzem, como os outros, por "semente", Mais tarde, em experiências que ficaram célebres, Pasteur provou que as bactérias, pretensamente produzidas por geração espontânea, provinham na realidade de

germes em suspensão no ar.

E, desde então, não foi possível observar um só caso de geração espontânea.

A posição da metafísica, por isso, não pode ser senão esta: o criacionismo é uma hipótese possível, como a geração espontânea entendida da maneira que disse. Não é, no entanto, admissível, que se queira apresentar como certo o que não passa de hipótese não verificada.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. Origem das espécies.

É semelhante a questão da origem das espécies. A experiência não revelou, até hoje, um único caso de animal ou planta dum espécie originado por outros de espécie diferente. Por outro lado, a paleontologia prova que as diferentes espécies foram aparecendo sucessivamente, substituindo outras mais antigas que se iam extinguindo, e formando com elas séries ordenadas segundo o desenvolvimento gradual de certos caracteres e a desapareição doutros. Aqui também, é à biologia que compete saber, se puder, como as coisas se passaram de fato. A metafísica só interessa estudar a possibilidade das diversas hipóteses.

Uma hipótese possível é o fixismo, que admite que Deus criou diretamente os primeiros representantes de cada espécie, no momento em que as condições do meio se tornavam favoráveis à sua vida. Outra hipótese é o transformismo, segundo o qual as espécies derivam uma das outras, ou por evolução gradual, ou por mutações mais ou menos bruscas.

Se queremos com ela supor uma evolução sem causa, a segunda hipótese é inadmissível. Tudo quanto acontece tem causa, dependente por sua vez doutras causas, e, em última análise, de Deus, fonte da causalidade. Também não podemos, para explicar a evolução, dizer que a função cria o órgão. A função pode desenvolver um órgão rudimentar: não pode criá-lo, porque o pressupõe.

Não podemos sequer atribuir a evolução ao acaso unicamente, por motivos análogos aos expostos mais atrás.

O concurso accidental de causas, por si mesmo, não produz efeitos coerentes, dotados de unidade essencial, como os seres vivos das diversas espécies; gera híbridos, monstros, aberrações.

Mas é perfeitamente possível que, pela ação dos agentes externos em condições favoráveis, sob a ação do meio, das causas naturais, agindo como causas análogas, um ser vivo possa originar outro ser com caracteres diferentes dos seus. As formas das plantas e dos animais não excedem a potência da matéria. Para as originar, para as fazer passar ao ato, basta uma causa natural, que pode ser

unívoca ou análoga, como sempre.

Quanto à alma humana, já disse que é criada expressamente por Deus, em cada caso, quando o embrião está suficientemente desenvolvido para a receber. Por maioria de razão, teríamos de supor criada diretamente por Deus a alma do primeiro homem, se quiséssemos atribuir o seu corpo à evolução. Esta seria assim causa ocasional, e nunca eficiente, da produção do homem. Do ponto de vista metafísico, não há nisso dificuldade. No momento em que o embrião, gerado por seres de espécie diferente sob a ação das causas análogas da Natureza, estivesse suficientemente desenvolvido, Deus insuflaria nele uma alma intelectual, como faz no embrião produzido por seres da mesma espécie; a partir de então, seria a alma humana que regularia a atividade do corpo, como nos casos normais. Se, de fato, a evolução faz parte do plano da Natureza, tal como Deus o quis, não haveria nisto mais milagre do que na criação por Deus da alma de qualquer homem.

O supor a evolução gradual, sem mutações, obriga a admitir que o número de espécies possíveis é infinito. Não há nisso, também, qualquer dificuldade da ordem metafísica. Trata-se do número de espécies possíveis, e portanto dum infinito potencial. O número de espécies existentes em qualquer momento é finito, visto ser finito o número de indivíduos, necessariamente maior. É quanto basta à metafísica.

A própria tendência natural do indivíduo para a conservação da espécie, que, como vimos, faz parte do plano geral do Universo, não é incompatível com uma tendência mais profunda, destinada a assegurar a conservação da vida, mesmo à custa duma modificação da espécie, quando desaparecem as condições necessárias à sobrevivência desta.

A posição que adopto é a defendida por Sertillanges [98], que, no seu " Les grandes Thèses de la Philosophie Thomiste", não hesita, a propósito, em usar estes termos enérgicos:

**"A
filosofia
tomista é
muito
mais
larga do
que
alguns
supõem,
e, se
queremos
que ela
se
difunda,
não
devemos
começar
por lhe
pôr
antolhos
[99]".**

S. Tomás, que admite a geração espontânea dos animais inferiores, argumenta só, nota Sertillanges, contra a geração dos animais superiores sem germe, e portanto, por maioria de razão, contra a sua geração sem germe da mesma espécie, com o fato de a Natureza a não fazer [100]. Não há oposição irreduzível, doutrinal; não se prova a impossibilidade da hipótese; há só uma opinião baseada na experiência dum período muito limitado em face da duração das épocas geológicas, e que nada poderia valer contra fatos, não demonstradamente impossíveis, que porventura provassem que a Natureza, em condições apropriadas, faz realmente nascer um ser vivo doutros seres de espécie diferente.

Em conclusão: A metafísica não condena o transformismo entendido de maneira que indiquei, como não condena o fixismo; admite, ainda, soluções intermédias, mixtas; o que não pode é admitir que o transformismo, hipótese não verificada, seja arvorado em doutrina certa, ou, pior ainda, como que em dogma científico.

A fé podia dar-nos precisões maiores do que a metafísica, indicando-

nos qual, de entre as hipóteses possíveis, foi de fato a escolhida por Deus. É o que acontece, por exemplo, quanto à eternidade do Mundo; a metafísica considera igualmente possível que o Mundo tenha começado ou seja eterno; a Revelação dá-nos a conhecer que o Mundo, de fato, começou. Mas, a este respeito, à falta duma decisão dogmática, há só a resposta da Comissão Pontifícia "de Re Biblica" de 30 de Junho de 1909, segundo a qual o texto do Gênesis obriga a admitir: a criação de todas as coisas por Deus (portanto também da vida e das espécies, sem precisar se é criação direta, ou nas causas análogas); a criação particular do homem (sem indicar a origem da matéria, certamente preexistente, em face dos textos, de que o corpo do homem foi formado); a formação da mulher do corpo do homem (formação miraculosa, alheia aos processos normais da Natureza, que, como tal, não é do domínio da filosofia nem interessa para a questão); a unidade do gênero humano (proveniente, portanto, dum só homem). A Comissão, ressaltando que o texto deve ser entendido no sentido literal histórico onde se trate dos fundamentos da religião cristã, nega que todas as suas palavras e frases se devam tomar no sentido próprio, atendendo a que a intenção do autor não foi expor os fatos cientificamente, mas dar deles conhecimento ao povo, em termos acomodados à sua preparação [101].

A resposta da Comissão Bíblica não envolve a infalibilidade doutrinal da Igreja. Mas exprime uma opinião autorizadíssima, e, como se vê, não fornece argumentos de origem teológica para escolher entre o criacionismo e o fixismo dum lado, a geração espontânea e o transformismo do outro. Alguns teólogos vão mais longe, e entendem que a doutrina revelada não se coaduna com a atribuição da origem do corpo humano à evolução natural. Seja como fôr, não é à filosofia, mas à biologia (e eventualmente também à teologia, quanto ao homem), que há-de caber a última palavra.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



C. Os seres inanimados.

8. *As substâncias inanimadas.*

O mundo dos seres sem vida é constituído por uma série de substâncias, estudadas, nas suas propriedades e nas suas transformações, pelas ciências físico-químicas. Como em todas as substâncias materiais, há nas substâncias inanimadas a composição metafísica de matéria-prima e forma substancial. Simplesmente, enquanto que, tratando-se dos seres vivos, é fácil saber quais são as unidades substanciais, e portanto distinguir a forma substancial das formas acidentais, nos seres inanimados é difícil distinguir, de entre as formas que regem a matéria, quais correspondem a substâncias, e quais a acidentes. Realmente, nós conhecemos a nossa própria existência como unidade substancial pela observação interna. Sabemos que a nossa forma substancial há-de ser a forma do nosso corpo e o sujeito das nossas faculdades imateriais; a alma, portanto. A semelhança evidente entre a vida dos animais e das plantas e a nossa própria autoriza-nos a estender a conclusão aos outros seres vivos, e a dizer que as suas almas, sensitivas ou vegetativas, são formas substanciais. Mas aqui não temos uma indicação segura, e podemos legitimamente hesitar. Onde está a substância? No composto químico, caracterizado pela molécula? No cristal? Estará, por outro lado, no elemento químico, definido pelo átomo, ou pelo menos pelo seu núcleo, ou até nos constituintes do átomo, electrões, protões, etc.?

A questão tem sido muito discutida entre os filósofos tomistas. A sua resolução não depende da metafísica, mas da interpretação dos conhecimentos obtidos pela física. Pertence a uma física qualitativa, entendida à maneira de Aristóteles, que não se confunde com o sentido quantitativo em que a palavra é hoje tomada geralmente, mas não o exclui nem se lhe opõe; antes existe latente na base e na interpretação de todas as teorias físicas. Para bem do prestígio do tomismo, que só pode perder com ser envolvido em questões que lhe são estranhas, julgo conveniente que os tomistas não queiram decidir definitivamente este ponto, ou, se o fazem, que não deixem de salientar que é como físicos e não como filósofos.

A questão, no fundo, é a seguinte: A molécula é um agregado

acidental de átomos, transitório e instável, sem lei bem definida de que a lei dos átomos que a compõem faça parte integrante, ou, pelo contrário, é um tipo de ser com essência bem determinada, em que os átomos, agindo segundo as leis que os regem quando autônomos, concorrem para a existência e a conservação do todo? Se a lei da molécula exige a lei do átomo em tudo o que tem de essencial, se a engloba numa síntese de ordem mais elevada, então o átomo não existe nela como ser autônomo, mas virtualmente; o composto químico que a molécula caracteriza é uma substância, no sentido metafísico, e a sua forma uma forma substancial. Se, pelo contrário, algumas propriedades essenciais do átomo não pertencem à essência da molécula, e podem contrariá-la, os átomos não perdem nela a sua autonomia, e a forma da molécula é uma forma accidental. Da mesma maneira se põe a questão de saber se o cristal é um agregado accidental ou substancial de moléculas, e o átomo um agregado accidental ou substancial de electrões e outras partículas.

A opinião mais vulgar é que as transformações químicas correspondem a modificações substanciais, e portanto que as substâncias inanimadas são os compostos químicos. Foi este uso que segui sempre que se tratou de procurar exemplos. Mas chamo expressamente a atenção para o fato de o ter feito sem querer com isso dizer que as outras soluções são inaceitáveis para a metafísica. A esta basta saber que, como suporte das várias formas accidentais, há-de sempre haver uma forma substancial, unida diretamente à matéria, e só uma para cada porção desta; porque, como já disse, sendo a acidente ser doutro ser, não é possível remontar ao infinito na série dos acidentes, e há-de necessariamente chegar-se a uma forma substancial. Mas é-lhe indiferente que essa forma seja a do cristal, a do composto, a do elemento, ou a das partículas elementares.

A existência nos seres inanimados dum princípio imaterial, a forma substancial, estabelece uma certa continuidade entre eles, as plantas e os animais. A diferença está na espécie de atividade de que a forma torna capazes uns e outros. É uma diferença de ordem; porque as formas superiores englobam, numa síntese de ordem mais elevada, os elementos que constituem as de ordem inferior, e outros elementos ainda que não pertencem a estas. Mas em todos os seres há uma idéia latente, uma tendência para a ação, um plano de existência e de expansão activa. O tomismo salvaguarda assim, dando-lhes o seu verdadeiro significado, todos os fatos em que os

materialistas se têm querido basear para reduzir a vida a uma manifestação de atividades cegas. As semelhanças entre os seres vivos e os inanimados não provam que os primeiros são matéria e só matéria, mas que a Inteligência Criadora se reflecte e manifesta nuns e noutros, embora em graus muito diferentes.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. As transformações dos corpos.

A matéria-prima, já o disse, é pura potência. Como tal, pode fazer parte de qualquer substância material. Acontece por isso que, pelo jogo da causalidade, uma dada porção de matéria deixe de constituir uma substância e passe a fazer parte doutra. Uma tal mudança é o que se chama uma transformação substancial; (trans-forma-ção significa, etimologicamente, passagem duma forma para outra). No seu aspecto metafísico, o fenómeno pode-se encarar assim: Pela ação duma causa eficiente apropriada, a substância considerada adquire uma forma accidental que contraria a sua maneira de ser. Continuando a causa a agir, a contrariedade pode ser suficiente para provocar a dissolução da forma substancial que actualizava a matéria, e que volta a existir só em potência. A matéria adquire então, de entre as formas substanciais nela existentes em potência, aquela para que está mais disposta pela ação da causa. A ação do agente traduziu-se, no paciente, pelo regresso à potência duma forma e a passagem ao ato de outra. O exemplo mais típico que se pode dar duma transformação substancial é a assimilação dos alimentos por um ser vivo. Nela, os alimentos perdem a sua existência substancial, autônoma; e a matéria que os constituía passa a pertencer ao organismo, à própria substância, do ser que os assimilou. No mundo inanimado, se realmente a substância corresponde ao composto químico, as reações químicas são transformações substanciais.

As mudanças menos radicais, que não afectam a substância, mudanças de posição, de estado, de temperatura, etc., correspondem à aquisição de certas formas accidentais e à perda doutras [[102](#)]. São transformações ocidentais.

Os acidentes, como já fiz notar, são individuados pela substância a que são inerentes; não é por isso possível o mesmo acidente passar duma substância para outra, do agente para o paciente. Os casos em que o fenómeno parece dar-se explicam-se pelo jogo da ação e da reação. Seja, por exemplo, um móvel animado dum certo ímpeto, do que os mecânicos exprimem pela força viva. Chocando com outro corpo, causa nele um ímpeto semelhante, que o põe em movimento. Mas, se o primeiro corpo agiu sobre o segundo, este reagiu sobre ele, e provocou uma diminuição do ímpeto que o animava. Tudo se passa, no fim de contas, como se parte do ímpeto

do primeiro tivesse passado para o segundo. Coisa semelhante acontece quando um corpo quente aquece um corpo frio, que por sua vez causa. nele um abaixamento de temperatura, e em inúmeros outros casos em que o agente e o paciente são homogêneos. O princípio de ação e reação é geral, na física.

Trata-se dum princípio empírico, justificado, a posteriori, pela observação. Nada obriga a que, em todos os campos, o paciente provoque uma modificação do agente. O escultor, por exemplo, imprime à estátua a forma que imaginou; ela não deixa, por esse fato, de existir no seu espírito, nem a sua existência aí é de qualquer maneira diminuída. O orador, que comunicou a sua idéia aos ouvintes, não fica privado dela por isso, nem ela se lhe obscureceu, por menos que seja, na inteligência. Não é portanto lícito generalizar o princípio de ação e reação aos campos em que a sua aplicação não foi observada. Não é um princípio metafísico, mas um princípio físico.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. O número.

O acidente quantidade tem duas modalidades que interessa estudar aqui rapidamente. Uma é o número, outra a extensão. O número segundo a definição da Escolástica, é. uma coleção medida por uma unidade. Trata-se, como se vê, do número concreto, do numerado, não do numerante. Alguns tomistas chamam-lho número real; eu evito essa designação, porque é usada com sentido muito diferente pelos matemáticos, que a contrapõem, não ao número abstrato, mas ao número imaginário.

A unidade tem necessariamente de ser homogênea com os seres que constituem a coleção numerada. Por esse motivo, as coleções de seres heterogêneos não constituem números concretos; são o que se chama pluralidades Transcendentais. Uma pedra, um homem, um Anjo, e Deus, por exemplo, não são uma coleção que possa ser representada por um número concreto, porque não há unidade em que este se pudesse exprimir; não são sequer quatro seres, porque Deus não é ser, nem indivíduo, nem nada do que as nossas palavras podem significar no seu sentido próprio, como já disse e repito. Claro que fazendo corresponder à pedra, no nosso espírito, uma unidade abstrata, e outras ao homem, ao Anjo e a Deus, podemos contar essas unidades e obter o número quatro. Mas seria um número abstrato, que é ser de razão, enquanto que o número concreto tem existência real.

A definição escolástica do número tem sido muito mal compreendida pelos modernos, que censuram Aristóteles e os filósofos da Idade-Média por não terem sabido passar além do número inteiro. De fato, Aristóteles não era matemático, como o não eram os grandes escolásticos; mas a definição de número que adoptavam, embora se aplique primariamente ao número inteiro, não exclui, bem compreendida, as outras categorias de números, que se podem reconduzir a ela, seja como medidas da realidade, de coleções de partes existentes em ato ou em potência, seja simplesmente como seres de razão.

De entre as primeiras, o número fracionário não é mais do que um número inteiro de unidades mais pequenas. Concretamente, só pode existir como medida do contínuo; num tal meio, as partes não têm existência real, mas potencial. Pode-se, uma vez reconhecido que a

extensão a medir não contém um número inteiro de vezes a unidade primeiramente escolhida, adoptar livremente outra submúltipla dessa, em que a extensão considerada se possa exprimir por um número inteiro. O número irracional, por sua vez, é medida duma extensão contínua que não tem nenhum submúltiplo comum com a unidade primitivamente adoptada; compara-se com a unidade pelo artifício das classes contíguas, séries de números fracionários, agrupados dois a dois, de maneira que os sucessivos pares abranjam sempre a grandeza a medir, e definam intervalos cada vez mais pequenos.

O número negativo mede uma privação, que é ser de razão, como já disse; não pode por isso deixar de ser ele também um ser de razão. É ser de razão com fundamento na realidade. O número imaginário é um ser de razão típico; assenta na unidade imaginária, criada por uma definição matemática, independentemente de qualquer base real.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. A extensão.

A extensão é a propriedade que têm as substâncias materiais de serem constituídas de partes quantitativas. É um acidente inerente à substância por causa da matéria; porque a forma, que caracteriza e especifica a substância, é, por si mesma, independente da quantidade. Não é só a alma, seja vegetativa, seja sensitiva ou intelectual, que, como principio de unidade de ação e organização a que tudo ~ se submete, está toda presente em cada parte do corpo. Dá-se coisa análoga nos seres inanimados. Considerem-se, por exemplo, dum lado um miligrama, do outro lado uma tonelada de ferro. Formalmente, são equivalentes. Tão ferro é uma porção como a outra; porque ambas apresentam as mesmas propriedades características. Mas não é tanto ferro uma como a outra, porque é maior a porção de matéria que constitui a segunda. Assim, a substância, que em si mesma é uma, estende-se a partes atualmente, ou potencialmente, distintas.

A extensão é divisível indefinidamente, isto é, é sempre possível dividir uma porção de qualquer substância material nas partes de que, potencialmente, se compõe. Se a divisão, fisicamente, não pode levar-se além dum certo limite, é porque a estrutura da substância é tal que, passado esse limite, ela deixa de existir como substância; separam-se os constituintes da molécula ou do átomo, e obtém-se uma substância diferente. Se a divisão não se pode prosseguir, não é portanto por causa da extensão em si mesma, mas da constituição da substância que a ocupa.

Com a extensão dum corpo podemos relacionar a sua posição no espaço, que constitui um predicamento à parte. O lugar dum corpo, a posição que ocupa, definem-se, na linguagem de S. Tomás, pelo contorno dos corpos que o envolvem. Definição toda relativa, como se vê, que determina a posição dum ponto pela doutro ponto com que ele está em contacto. Claro que, determinando a posição dos corpos que envolvem o primeiro pela daqueles com que, por sua vez, estão em contacto, se pode conhecer a posição do corpo considerado relativamente a esses novos corpos, e assim sucessivamente. No tempo de S. Tomás aceitava-se uma cosmogonia segundo a qual o Universo era formado de esferas concêntricas. A posição de qualquer corpo podia portanto, em última análise, referir-se à primeira esfera, que envolvia todas as

outras e suportava as estrêlas fixas. Essa esfera constituía assim um sistema de referência privilegiado, não por motivos de ordem metafísica, mas por motivos de ordem astronômica. Hoje, que a teoria das esferas foi desmentida pela observação, não podemos considerar privilegiado nenhum sistema de referência.

A filosofia tomista, como se vê, não se ocupa propriamente do espaço, mas das relações espaciais. O espaço, em abstrato, não é ser real, mas ser de razão. O que tem existência real são as substâncias, determinadas, em extensão e posição, pelas suas quantidades e pelas suas relações espaciais.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. O movimento.

O ser material é mutável. Muda substancialmente nos acidentes; em especial, muda de lugar. Na linguagem metafísica, todas essas mudanças constituem movimentos; habitualmente, reserva-se o nome para o movimento local. Posso alar aqui do movimento em geral, porque tudo quanto se disser se aplica sem mais ao movimento local propriamente dito.

Em que consiste o movimento? Os escolásticos definem-no como o ato do ser em potência, considerado como em potência. O corpo que se move está a adquirir uma determinação, um ato, que lhe faltava; e, se o movimento não é instantâneo, está a adquiri-lo gradualmente. Se considerarmos o ser mutável como estando a adquirir essa determinação, que ainda não tem, que possui em potência, consideramo-lo naquilo que constitui a essência do movimento. Essa relação entre o estado momentâneo do corpo e aquele para que tende e que vai atingir passado um instante, é o próprio movimento. É o movimento porque, se recortarmos na evolução do corpo um instante para o considerarmos aparte, isoladamente, independentemente dos que o precederam e hão-de seguir, não pensamos no movimento, mas no repouso, como a fotografia instantânea dum corpo em movimento não nos dá uma imagem do movimento deste, mas uma imagem do objeto imobilizado numa das suas posições.

O corpo não pode ter, num dado momento, senão uma posição, um estado. A determinação para que está em potência, não pode simultaneamente tê-la em ato. A consideração do ato do corpo em potência, enquanto em potência, a consideração em conjunto dos dois estados, o que o corpo tem e o que há-de ter, não pode por isso existir senão no nosso espírito, que retém os fatos passados e prevê os futuros quando são necessários. Dai resulta que o movimento, como movimento, é ser de razão, e não ser real. O que tem existência real é o ser mutável nos seus sucessivos estados. A continuidade entre esses estados sucessivos, como que, projectados sobre um fundo comum, integrados num ser único, o movimento, é obra da inteligência, O movimento, em si mesmo, é um ser de razão, mas ser de razão com fundamento na realidade, no corpo móvel.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



13. O tempo.

Pela consideração do movimento somos levados à do tempo, que Aristóteles define "o número do movimentos [103].

Bela definição, que, suponho, nenhum moderno repudiaria. Podem-se numerar os estados sucessivos dum móvel [104]; o tempo consiste, precisamente, nessa numeração.

Esta definição do tempo, como a que acima dei da posição espacial, é essencialmente relativa, visto que faz depender o tempo do critério adoptado para a numeração. Nada diz sobre a possibilidade da existência dum critério aplicável a todos os móveis, dum tempo único, universal. S. Tomás, como toda a gente até aos nossos dias, acreditava na existência desse tempo único. Mas não a considerava evidente; sabia bem distinguir a evidência autêntica, que é conhecimento natural de certas verdades, dum evidência aparente, resultante do hábito de muitos anos. Como ele próprio faz notar, "o hábito, sobretudo quando é tão velho como o espírito, tem tanta força como a Natureza, e acontece julgarmos que as opiniões que aceitamos desde a infância são naturais e evidentes por si mesmas" [105]. Por isso, num artigo interessantíssimo da Suma Teológica, a propósito dum assunto bastante diferente, S. Tomás estuda os motivos porque existe um tempo único [106], e conclui que é porque os movimentos de todos os corpos celestes provêm dum só movimento, o da primeira esfera móvel. A conclusão é perfeitamente lógica, visto a hipótese cosmogônica então aceita admitir que cada uma das esferas que constituíam o Universo imprimia movimento à de ordem imediatamente inferior. O movimento de todas dependia assim essencialmente, mecanicamente, podemos dizer, do da primeira esfera móvel, e as suas posições estavam ligadas, por uma relação intrínseca, com as posições desta. Compreende-se pois que o movimento da primeira esfera móvel servisse para definir os movimentos de todas as outras.

Sabemos hoje que os movimentos dos astros não se subordinam todos a um movimento único, que seja, por isso mesmo, uma medida comum de tempo. Não há, portanto, correspondência essencial entre os instantes dos diversos movimentos. Mas é possível estabelecer arbitrariamente uma correspondência entre

eles, adotando um critério de simultaneidade. Se puder dar-se uma definição de simultaneidade independente do movimento do observador, poder-se-á estabelecer um sistema único de contagem do tempo; se tal critério for impossível, haverá tantos tempos quantos os sistemas em movimento.

Não se suponha, pelo que disse, que o tomismo está ligado, necessariamente, à relatividade de Einstein. A existência ou não-existência dum critério unívoco de simultaneidade é do domínio da física e não da metafísica [107]; esta pode e deve admitir as duas hipóteses. Mas deve afirmar-se que a filosofia tomista não se coaduna com a noção newtoniana dum tempo absoluto, como aliás, verifica-se pelo que já disse, não se coaduna com a sua noção de espaço absoluto, infinito, homogêneo, imutável. Essas noções, recorde-se, pertencem ao domínio da filosofia; não são indispensáveis à mecânica clássica.. Esta admite a existência dum critério de simultaneidade independente do movimento do observador; supõe portanto um tempo único, mas não o exige absoluto, no sentido newtoniano. O tempo absoluto seria independente da existência dos seres mutáveis, infinito em duração, e escoar-se-ia uniformemente, alterando todas as coisas sem ser alterado por nenhuma; teria, em suma, atributos quase divinos, o que explica que Newton o confundisse com a eternidade de Deus. Tal tempo absoluto conduz logicamente ao tempo vazio em que Kant, na antítese de primeira antinomia, se baseou para demonstrar a impossibilidade de o Mundo ter começado. Mas a verdade é que o tempo depende do movimento, e este da existência do ser móvel. Como o movimento que mede, o tempo é ser de razão com fundamento real. Não pode existir como ser de razão se não existir o espírito que o pensa; não pode existir no seu fundamento, que é o móvel, se este não existir. Sem o Mundo, por isso, não há o tempo. O que faz cair pela base a demonstração de Kant.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. Conclusão.

O estudo da filosofia natural dentro dos quadros tomistas é especialmente interessante porque permite avaliar, melhor do que qualquer outro, o bem-fundado dos princípios que fixam a orientação do tomismo. Realmente, as ciências físico-químicas evoluíram desde o tempo de S. Tomás além de tudo quanto seria lícito supor. Na ontologia e na teodicéia não surgiram, na época moderna, soluções nem dificuldades essencialmente novas. Na psicologia, apesar da enorme massa de conhecimentos de pormenor que os novos métodos de observação permitiram obter, não se descobriu nada que alterasse as linhas gerais da psicologia antiga. Na própria crítica, embora esta tomasse um desenvolvimento que ninguém na Idade-Média poderia suspeitar, os argumentos fundamentais são os mesmos dos cépticos, que já Aristóteles combatia. Mas a física e a química fizeram progressos extraordinários. Abriram domínios inteiramente novos; revelaram inúmeros fatos desconhecidos; architectaram teorias ao pé das quais nos parecem ridículas as adoptadas pelos sábios da antigüidade. Pois o tomismo, liberto da ganga dos exemplos escolhidos numa física caduca, mostra-se capaz de abordar os novos domínios, de assimilar os novos fatos e as novas teorias. É de notar, por exemplo, que a definição aristotélica do tempo, velha de tantos séculos, enquadra perfeitamente os fatos em que se baseiam as teorias relativistas, que contrariam a definição de Newton, muito mais moderna. Deve isso ser para nós mais uma prova de que não há no tomismo petição de princípio oculta, nem vício de raciocínio fundamental, e de que os princípios evidentes não conduzem a conclusões que os fatos possam contradizer.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



XII. A Moral Filosófica.

A. Os fundamentos da moral.

1. *Moral natural e moral teológica.*

De toda a filosofia, a parte que menos interesse imediato pode ter é precisamente a parte prática, a filosofia moral. A razão deste fato paradoxal é simples. A filosofia, por definição, não pode fundar-se nos dados revelados; a filosofia moral tem por isso de ignorar fatos tão fundamentais como o pecado original, a Lei divina positiva, a Redenção, a Graça, a visão de Deus face a face prometida como fim e recompensa aos nossos esforços. Daí resulta que, em todos os casos concretos, a nossa ação será ditada pela moral revelada, pela moral cristã, que atende a estes factores juntamente com os demais, e não pela moral filosófica; e, por isso mesmo, que o interesse prático da moral filosófica é pouco mais do que nulo. Essa moral só teria utilidade imediata no Mundo que Deus podia ter criado, mas não quis criar, em que a Natureza não fosse prolongada pela Graça.

Não é no entanto de desprezar, para um tomista, o estudo da filosofia moral. Para S. Tomás, as linhas-mestras são as mesmas na moral teológica e na moral filosófica; a diferença está só em que uma atende a mós elementos do que a outra. Acrescente-se à Natureza a Graça, que nos faz existir num plano novo, na ordem sobrenatural; sobreponham-se às virtudes morais as virtudes infusas, fundadas na caridade, que, fazendo-nos proceder como amigos desinteressados de Deus, nos permite ver as coisas, não do nosso ponto de vista humano, mas pelo lado de Deus; atenda-se à Lei revelada, aceita pela fé, Lei que supre a fraqueza da nossa razão e nos indica, com clareza e de modo acessível a todas as inteligências, o caminho a seguir; dê-se ao homem a serenidade e a força nascidas da esperança da visão intuitiva de Deus, que ultrapassa tudo quanto possa desejar; e a moral filosófica de S. Tomás transforma-se na sua moral teológica, sem se deformar, sem se contradizer, como o homem da Natureza se transforma no cristão sem se negar, antes afirmando mais a sua personalidade em todos os seus aspectos positivos.

Por outro lado, só pelo estudo da moral natural, tal como S. Tomás a compreende, podemos preparar-nos para abordar a moral teológica na sua verdadeira luz, e libertar-nos do erro tão vulgar que vê na lei moral um constrangimento exterior, uma violência feita à natureza, em vez dum guia na realização da natureza, para os seus próprios fins ou para os da Sobre-natureza que a coroa.

Julgo por isso indispensável concluir esta exposição do tomismo por um estudo rápido da filosofia moral.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



2. O fim último da nossa ação.

Toda a ação tende para um fim, conhecido do agente ou desconhecido, conforme a natureza deste. A nossa atividade não escapa à regra. Temos energias e faculdades dispostas para um fim determinado; a Natureza exige que elas se apliquem à sua obtenção.

Há uma hierarquia dos fins; isto é, as ações tendem para fins próximos, subordinados a fins mais remotos, todos submetidos, num ser dotado de unidade substancial, a um único fim que é o fim último do agente. A nossa inteligência dita-nos o fim próximo das nossas ações; mas, por ser uma faculdade que nos pertence por natureza, não pode escolher o fim desta. Existe para a obtenção do nosso fim natural; não pode sobrepor-se àquilo para que é determinada. Por isso, apesar de sermos criaturas racionais, o nosso fim último não é escolhido livremente por nós; é-nos marcado pela nossa natureza.

A natureza impele cada agente a prosseguir o seu fim de acordo com a sua maneira de ser particular. No homem, ser consciente, a tendência natural para o seu fim manifesta-se pelo descontentamento quando se afasta dele, pela alegria quando dele se aproxima, pela satisfação total, pelo repouso completo, quando o atinge. A obtenção do seu fim último é por isso para o homem a felicidade, a bem-aventurança; se o fim é aquele a que tem direito pela sua natureza, chama-se a sua bem-aventurança natural.

A filosofia moral, como ciência prática, é o estudo do que devem ser as nossas ações para nos aproximarem 'do nosso fim último, pelos meios que nos pertencem por natureza. Conhecido o fim último, ensina-nos a escolher o fim concreto de cada ação, e a dispor convenientemente os meios de que podemos lançar mão para o obter [[108](#)].

▪ [Anterior](#)

▪ [Índice](#)

▪ [Posterior](#)



3. A bem-aventurança natural.

Em que pode consistir a bem-aventurança do homem?

O homem, por natureza, é um ser intelectual, e a inteligência é feita para o universal, para o ser, sem restrições, A capacidade humana, pela lado intelectual, é assim, de certo modo, ilimitada.

Nenhum bem concreto nos pode por isso satisfazer completamente, e constituir para nós a bem-aventurança. Possuído um tal bem, a inteligência não tardaria a mostrar-nos as suas deficiências, as suas limitações; incitar-nos-ia a procurar outros bens mais perfeitos, e assim sucessivamente. Só o Supremo Bem pode satisfazer o nosso espírito, que, não encontrando nele defeito, vendo nele tudo quanto procura, fica em repouso na sua contemplação. Não se diga que as outras faculdades, insatisfeitas, podem perturbar o nosso contentamento, uma vez obtida a contemplação de Deus; em Deus existe, de maneira eminente, tudo quanto há de bom, de positivo, nos bens criados; conhecido Deus, o homem encontra todos os bens que pode desejar, não, é certo, na forma imperfeita que tomam Neste Mundo, mas excedendo-a e ultrapassando-a infinitamente.

A bem-aventurança do homem, no essencial, no que é necessário e suficiente, está por isso no conhecimento de Deus; o que não impede que a posse deste bem possa ser acompanhada da de outros bens secundários, como parte acessória da bem-aventurança.

Esta doutrina de S. Tomás sobre o fim último do homem não deve atribuir-se a sugestão das idéias cristãs; resulta rigorosamente das conclusões da sua metafísica. Já Aristóteles, pagão e anterior ao cristianismo, e portanto insuspeito de qualquer sugestão, guiado unicamente pela filosofia, fazia consistir a bem-aventurança humana no conhecimento de Deus.

No entanto, porque somos homens, a bem-aventurança que podemos conseguir pelos meios naturais é relativa, é bem-aventurança à maneira humana. Neste mundo, já sabemos como é trabalhoso e imperfeito o conhecimento que obtemos de Deus. E, para mais, porque o trabalho do espírito é constantemente interrompido pelos acasos da nossa vida material, sujeita à ação das

coisas que nos cercam, a contemplação é inevitavelmente limitada, reduzida a raros e curtos momentos. Na vida da alma separada, nada pode interromper a contemplação do divino. Mas teremos sempre de conhecer Deus por espécies, em conceitos, como que num espelho, e portanto de maneira imperfeita e inadequada.

Só pela Graça poderemos conseguir uma bem-aventurança absoluta, uma bem-aventurança à maneira divina. Pela chamada luz da Glória, que é a última perfeição da Graça, Deus assemelha-nos, de certo modo, a si. Sobreleva a nossa inteligência de forma a podermos conhecê-lo por essência, e não por espécies; face a face, e não num espelho. Teremos então dele um conhecimento, senão exaustivo, porque esse só é possível ao próprio Deus, pelo menos direto, imediato. Mas o estudo da bem-aventurança absoluta, única que, de fato, interessa, visto que Deus a quis acrescentar à outra, e ela a excede como Deus excede o homem, compete à teologia e não à filosofia.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



4. A lei eterna.

A regra a observar para atingir o nosso fim natural é a lei do nosso procedimento. Tem caráter obrigatório, porque o fim último das nossas ações não é escolhido por nós, mas fixado pela Natureza. Como seres livres, podemos escolher, em cada caso concreto, a ação a praticar e o fim particular a obter; mas esse deve subordinar-se sempre ao fim último natural. Utilizar faculdades naturais para fins contrários aos da Natureza é uma desordem, que mutila o nosso ser, privando-o da sua plena realização.

Há vários aspectos a distinguir na lei moral. Antes de mais, sabemos que Deus ordenou todas as coisas para a harmonia do conjunto, que é como que a forma do Universo e a razão justificativa da sua existência. Em vista da ordem do todo, criou os diversos tipos de seres, dotando cada um dum natureza apropriada à obtenção do fim parcial que lhe compete. Proporcionou as naturezas aos fins; criou entre estes e aquelas um laço intrínseco, de forma que há dum lado tendência para um fim, do outro realização dum natureza. O plano criador de Deus é por isso a regra suprema de toda a ação; tem valor de lei: é a lei eterna. E, assim como Deus é a causa primária de que dependem todas as outras causas, a lei eterna é o princípio de que derivam todas as leis.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



5. A lei natural.

Não só o fim de cada ser é o que mais convém à sua natureza, mas a forma que toma a tendência para esse fim é a mais apropriada à maneira de ser de cada um. No homem, essa tendência não é particular como no animal, governado pelo instinto em cada caso concreto. É geral, é tendência de conjunto para o fim último, a atingir por caminhos que compete à inteligência estudar e traçar. Assim, devemos, pela razão, procurar na nossa natureza a regra do nosso procedimento. Temos para isso todos os elementos necessários.

No raciocínio teórico, a Natureza fornece-nos os primeiros princípios do conhecimento. Aqui, no raciocínio de ordem prática que há-de guiar a nossa ação, a Natureza dita-nos também, pela consciência, o primeiro princípio moral: Deve-se fazer o bem. Este princípio é equivalente ao primeiro princípio da metafísica, o de identidade. Funda-se no ser, como ele. Simplesmente, encara o ser no seu aspecto de fim, de objeto desejável, que é, como já vimos, o do bem transcendental. Baseada Neste princípio, fica a carga da razão, guiada pela observação da nossa natureza, a determinar qual o bem parcial a procurar em cada ato concreto.

A lei de procedimento que resulta da investigação dos fins particulares a que a Natureza ordenou cada uma das nossas faculdades é a lei natural. No seu estudo, não deve esquecer-se que a Natureza é a mesma em todos os homens e por isso que a regra deve ser tal que a ação dum homem não possa, a não ser por acidente, impedir que os outros homens atinjam o seu fim. A lei natural deve considerar os homens em sociedade. É a própria Natureza quem não nos permite viver isolados, e torna a atividade de cada um dependente da dos outros; a lei natural deve tomar o homem no estado social em que a Natureza o colocou.

Nos seus fundamentos, a lei natural é tão imutável como a natureza humana; mas nos seus ditames mais especializados é variável com as condições das diversas sociedades. Não vale a pena alongar-me aqui sobre as suas prescrições essenciais. Todos as conhecem; porque o Decálogo, a Lei dos Dez Mandamentos, é um resumo dela em poucas palavras: Amar a Deus sobre todas as coisas, não matar, não roubar, não desviar dos seus fins naturais as faculdades ordenadas para a transmissão da vida [\[109\]](#), etc. Não deve

surpreender-nos que a lei natural chegue ao nosso conhecimento por Revelação. Deus, assim como nos revelou muitas verdades acessíveis à razão, a sua própria existência e a imortalidade da alma, por exemplo, para valer à fraqueza da maior parte, quis também, e pelo mesmo motivo, promulgar por Revelação a lei natural. Os Mandamentos, com exceção do terceiro, que estabelece o descanso do Sábado, não ordenam nada que um filósofo não pudesse concluir do estudo da natureza humana.

Como se vê, a moral não encara a atividade do homem como a dum escravo, submetido a uma lei arbitrária imposta pelo seu senhor. Se podemos dizer, com toda a verdade, que a nossa lei é ditada por Deus, devemos entender por isso que Deus nos deu a nossa natureza, e nela, no que a constitui, no que a caracteriza, nos traçou a nossa regra de ação

Realizarmo-nos a nós próprios, atingirmos o fim para que fomos feitos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



6. A lei civil.

Quando chega o momento de agir, é difícil escolher o procedimento mais conforme com a lei natural, para mais se nos lembrarmos de que, nos assuntos que o tocam diretamente, o homem tem sempre a recear erros de perspectiva, devidos à importância exagerada dada ao que lhe interessa. Há por isso toda a vantagem em que os diferentes casos sejam estudados de antemão por pessoas competentes e desinteressadas, e determinada a conduta a adoptar neles por cada um.

Há também muitas coisas, na vida das sociedades, em que é necessário que todos procedam segundo a mesma norma, havendo no entanto várias normas igualmente possíveis entre as quais escolher. Há vários critérios admissíveis; mas, de entre eles, é preciso escolher um, adotá-lo com exclusão dos outros. É o caso, por exemplo, da circulação nas estradas. Pode fazer-se, indiferentemente, pela esquerda ou pela direita; mas é indispensável que todos circulem pelo mesmo lado, e, para isso, que se fixe um critério que todos tenham de respeitar.

Por estes dois motivos, é indispensável na sociedade uma lei explícita, e não implícita como a lei natural; uma lei humana positiva, mais necessária ainda porque só ela pode servir de base sólida para uma ação coerciva sobre os que procedem contra o bem da sociedade ou dos outros homens. Essa lei é a lei civil, que se funda na lei natural, e é, como disse, em parte explicitação das suas prescrições, em parte determinação do que ela deixa indeterminado.

A lei civil deve promover o bem comum. Deve assegurar a ordem, estabelecer a concordância entre os esforços de todos, e criar um ambiente favorável para que cada um exerça a sua atividade em vista do seu fim último. É este o papel que lhe cabe por natureza; não deve desviar-se dele, sob pena de contrariar a lei natural em que se funda. Em particular, não deve procurar o bem dum classe ou dum grupo em detrimento dos outros; pode diferenciar os grupos, mas sempre em vista do bem de todos, e na medida em que esse bem o exige. Não deve, também, orientar a sociedade para um fim incompatível com o que a Natureza lhe traçou: auxiliar os que a compõem na obtenção do seu fim último. Não deve esquecer que, assim como a ação dum indivíduo não pode privar os outros do bem

que por natureza lhes compete, nenhuma sociedade pode desprezar os direitos das outras, e proceder como se fosse a única. Assim, os Estados não devem hostilizar as sociedades que, como a família, embora lhes estejam subordinadas, se fundam diretamente na ordem natural. Pelo mesmo motivo, devem respeitar os direitos dos outros Estados. Entre os indivíduos, a sociedade, pela lei civil, estabelece claramente as normas a observar; entre os Estados, por não haver, até hoje, nenhuma sociedade que os englobe a todos, não há autoridade que formule uma lei positiva; mas as relações entre eles devem ser reguladas pela lei natural, que toma Neste caso o nome de direito das gentes.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



7. O poder civil.

Claro que, para legislar no que interessa ao bem comum e aplicar o legislado, é necessária a existência, na sociedade, dum órgão próprio, dum autoridade que é o poder civil. Esse poder é o elemento formal da sociedade, visto que é ele que lhe imprime a unidade de ação; o elemento material são os indivíduos que a compõem. Assim, nem todo o grupo de homens é uma sociedade; o que o torna numa sociedade é a existência dum governo constituído, que seja um princípio de unidade para a atuação dos seus membros.

A autoridade dos governos funda-se na Natureza, que torna necessária a existência da lei civil e de pessoas que promovam e vigiem a sua execução. E, como a Natureza é obra de Deus, pode dizer-se com verdade que todo o poder vem de Deus. Quanto à forma de governo preferível, não compete à filosofia decidir qual seja. A única coisa que pode dizer é que, em si mesmos, são legítimos todos os regimes que deem garantias suficientes de satisfazerem à sua razão de ser, isto é, de promoverem o bem comum.

O estudo dos diversos regimes pertence à política. A escolha do melhor, em cada caso particular, depende das circunstâncias: índole do povo, tradições, grau de civilização, etc. A preferência por uma forma de governo, em absoluto, não é assunto de certeza, mas de opinião. S. Tomás, pessoalmente, entende que "o melhor regime é um regime misto[110]", que reúne as vantagens da monarquia, da aristocracia e da democracia; advirta-se que S. Tomás toma os termos monarquia e aristocracia no sentido de " governo dum só" e "governo dum escol", sem exigir necessariamente que os cargos sejam vitalícios e hereditários; e descreve-o nos seguintes termos: "O melhor regime é aquele [...] em que governa um homem de valor [...]; subordinados a este, alguns homens de valor participam do poder; e, da sua autoridade, alguma coisa pertence a todos os cidadãos, porque são escolhidos de entre todos, e possivelmente por todos [111]".

Como se vê, a doutrina política de S. Tomás difere muito da monarquia de direito divino dos absolutistas dos séculos XVII e XVIII. Para S. Tomás, não há ninguém com o direito, dado por Deus, de governar os outros homens; há sociedades que têm, por

natureza, a necessidade e o direito de serem governadas. Mas não se afasta menos das idéias dos teóricos do liberalismo, que, a exemplo de Rousseau, fazem da autoridade um somatório de vontades individuais arbitrárias, em vez duma instituição exigida pela Natureza e orientada para o bem comum. A qualidade fundamental duma lei não é agradar à maioria, mas ser apta a assegurar o bem da sociedade. A primeira só interessa como critério da segunda, nos países em que se pode confiar na educação, no bom senso, e no civismo dos cidadãos.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



B. A moralidade.

8. *Bondade técnica e bondade moral.*

O bem, como já vimos ao tratar dos transcendentais, é idêntico ao ser. Em si mesmo, portanto, um ser é bom na medida em que é. Toda a ação tende para um fim; no seu gênero, portanto, como ação, é tanto mais plenamente quanto mais perfeitamente realize o seu fim. Correlativamente, o ato é bom, e quem o pratica é bom, sob o aspecto considerado, quando é proporcionado ao fim que se procura.

Se o fim é um fim próximo, o ato é bom dum ponto de vista particular; é bom tècnicamente, digamos assim. Por exemplo: é bom serralheiro o que sabe fazer a obra da sua especialidade; e trabalha bem quando executa as operações capazes de produzirem uma peça perfeita. Se, pelo contrário, consideramos o fim último, o ato é bom moralmente. A bondade moral é a do fato olhado sem quaisquer restrições, no plano em que por Natureza se coloca; como ato dum homem, e na sua proporção para o fim natural do homem.

Entre a bondade técnica e a bondade moral não há nenhuma relação necessária. Forçar bem um cofre, por exemplo, pode ser um ato moralmente bom, se é feito a pedido dos herdeiros legítimos do antigo dono, morto sem indicar o segredo da fechadura; é um ato mau se é feito para roubar. E há até certas técnicas que são sempre más. Roubar bem, por exemplo, é saber empregar os meios necessários para roubar sem ser apanhado pela polícia; mas, por muito bem que se roube, o roubo é sempre um ato moralmente mau. É preciso insistir Neste ponto, porque há casos em que o bem técnico consegue um tal prestígio que toma, aos olhos desprevenidos, o aspecto de bem moral.

Um caso que deve ser tratado em especial é o da arte. Já disse que o belo e o bem transcendentais são idênticos, e portanto que uma coisa é boa na medida em que é bela. A obra de arte exprime um pensamento do artista; é: bela, tècnicamente, se há conformidade, harmonia, entre a forma de expressão e o pensamento expresso; e, nesse caso, é tècnicamente boa, porque o exprime

convenientemente. Mas isso não basta para ser boa moralmente; porque então é preciso que o próprio pensamento que traduz seja bom. Não basta à moral a bondade relativa, proporção da obra de arte para o pensamento do artista, a que corresponde a beleza relativa como meio de expressão desse pensamento. É necessária a bondade absoluta, proporção entre a obra de arte e a verdade profunda das coisas; bondade a que corresponde a beleza absoluta, como meio de expressão da realidade, e, em última análise, do pensamento de Deus.

Há muitos casos da vida em que é necessário fazer uma distinção análoga. Veja-se, por exemplo, o nudismo. A beleza do corpo humano não desculpa a sua exibição pública. O corpo humano é belo, e é um bem que assim seja. Mas exhibi-lo não é bom; nem é bonito, como diz a linguagem familiar, exprimindo, mais pelo que adivinha do que pelo que sabe, uma verdade profunda. Lisonjeia as paixões; e lisonjear as paixões é falsear a sua verdadeira função; nos sentimentos que o nudismo provoca, e às vezes revela, não há por isso nem verdade, nem bondade, nem beleza. O belo é idêntico ao bom; o parcialmente belo, o tècnicamente belo, é idêntico ao parcialmente bom, ao tècnicamente bom; mas o moralmente bom só é idêntico com o moralmente belo, com o belo até à medula.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



9. A proporção ao fim e a moralidade material.

Sendo toda a lei moral fundada na lei natural, por estar em filosofia, ponho de parte a lei da Graça, que, aliás, está para a Sobre-natureza como a lei natural para a Natureza, o bem deve, por si mesmo e ainda nesta vida, produzir a felicidade de quem o pratica. E realmente, por essência, assim é. O ato bom é aquele que, se não for privado dos seus efeitos por ação duma causa estranha, torna feliz o seu autor. É este um caso particular da justiça imanente.

Mas o mundo material está sujeito ao acaso. Há nele séries causais que se interceptam e impedem mutuamente. Por isso, os nossos atos podem ser frustrados do seu efeito natural pela ação dos outros homens, ou até pela ação cega das causas naturais. Todos conhecemos casos de pessoas boas, perseguidas toda a vida pela infelicidade. Assim, se o ato bom conduz, essencialmente, à felicidade, acidentalmente pode não o fazer.

Deve mencionar-se, em particular, por ser muito importante, o caso das nossas ações serem privadas acidentalmente do efeito previsto porque as coisas não são o que supúnhamos quando decidimos sobre o procedimento a seguir. Raras vezes, ou antes, nunca, conhecemos, no momento de agir, todas as circunstâncias que podem influir no resultado da nossa ação. No entanto, temos de agir; as nossas resoluções apóiam-se por isso sempre em elementos mais ou menos incertos, por mais cuidadosos que sejamos. Às vezes enganamo-nos; o caçador, por exemplo, julgando matar uma fera, mata um homem. Outras vezes não há propriamente engano; mas deixamos de atender a um fator que não pudemos prever, e que modifica completamente as condições em que agimos.

Por esse motivo, a moralidade material dos nossos atos, isto é, a sua aptidão a produzir, fisicamente, a nossa felicidade, não é suficiente para se poder julgar, com justiça o nosso procedimento. E, se não houvesse outra a considerar, teríamos de admitir que, procedendo o melhor que podemos, de acordo, com a lei, não conseguimos o nosso fim natural; o que equivaleria a pensar que a Natureza, em nós, proporcionou mal os meios aos fins.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



10. O mérito.

A satisfação do dever cumprido compensa os bons de muitas contrariedades; mas, por grande que seja, não basta para se poder considerar justamente premiado quem, tendo feito o bem toda a vida, não encontrou senão desgraças. É a imortalidade da alma, com a existência, que implica, numa outra vida em que não se está sujeito aos acasos da matéria, que permite restabelecer a justiça e assegurar a quem é bom a recompensa que merece.

A alma separada, como disse, conhece por idéias infusas. O grau do conhecimento de Deus que podemos ter na outra vida, e portanto a nossa bem-aventurança, depende por isso, sempre no campo do natural, porque estamos em filosofia, de dois elementos. Um é obra nossa; é a nossa capacidade para aproveitar as idéias abstratas que nos serão dadas a conhecer: por outras palavras, é o hábito da contemplação, adquirido nesta vida, e que dá frutos para a outra por causa da memória intelectual. O outro depende só de Deus, visto que é ele quem há-de infundir na alma essas idéias. E, porque Deus é justo, devemos confiar em que dará, a cada um, o que é necessário para que tenha a felicidade que merece. A necessidade duma outra vida para que a justiça seja satisfeita pode até servir de prova da imortalidade da alma, uma vez provado que Deus é justiça.

Por isso, a par da moralidade material, medida pelo efeito físico das nossas ações, devemos considerar uma moralidade formal, fundada no mérito, que lhes dá direito a uma recompensa perante a justiça de Deus. Note-se que não há nada, na teoria tomista do mérito e da bem-aventurança, que se assemelhe ao torrão de açúcar prometido a uma criança para que se porte bem. A imortalidade da alma é uma necessidade da nossa natureza; a obtenção do nosso fim último, como consequência dos atos que orientamos para ele, e por intermédio do mérito que fica inerente à alma, é uma exigência da justiça; e a perda desse fim, em resultado dos atos que orientamos para um fim oposto, não é um castigo exterior, mas a satisfação da nossa própria vontade. No plano do espírito, o ato interior produz o seu efeito, pelo mérito, como o ato exterior produz o seu no plano da matéria; mas sem o risco de, como este, se ver frustrado desse efeito pelo acaso. Por isso, se a idéia da felicidade futura pode, acidentalmente, servir-nos de incitamento para o bem, é errado considerar o bem que fazemos, essencialmente, como um negócio

lucrativo. A noção de bem e a noção de fim estão ligadas entre si; são dois aspectos duma mesma coisa; não existem uma por causa da outra.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



11. A moralidade formal.

Qual é então o critério da moralidade formal?

O ato bom é o que se conforma com as decisões da reta razão. Por outras palavras, é o que está de acordo com o que determina a lei moral, tal como nos é dado conhecê-la, seja em si mesma, seja nas condições em que se aplica.

Já disse, ao falar do livre-arbítrio, que a vontade procura sempre o que a inteligência lhe indica como o maior bem. Mas disse também que, entre os elementos a que a inteligência atende ao comparar os bens, estão as preferências da vontade. É aí que se insere a possibilidade do bem e do mal moral: na preferência dada pela vontade a um bem secundário, mas próximo, sobre o bem supremo, necessariamente longínquo.

No ato humano típico, antes de agirmos, consideramos o ato por um aspecto impessoal. Tão perfeitamente quanto nos é possível, procuramos estudar as suas circunstâncias e o que a lei moral prescreve a seu respeito; e concluímos, em consciência, que um homem, nas circunstâncias em que nos encontramos, deve proceder duma certa e determinada maneira. Se procedemos assim, o nosso ato é moralmente bom, no seu aspecto formal. Se, pelo contrário, entendemos que para nós, aqui A agora, é melhor proceder duma maneira diferente daquela, o ato é mau. O peso do nosso desejo desordenado fez-nos parecer o ato que a consciência condena preferível ao que, embora aprovado pela consciência, nos priva dum bem que cobizamos. Procedemos contra o que a razão nos mostra ser o caminho para o nosso fim último, que não podemos deixar de desejar, mas desejamos de maneira vaga, ineficaz; merecemos perdê-lo.

Como se vê, o critério tomista da moralidade coincide com a célebre regra de Kant: "Procede de maneira que a tua ação possa servir de regra universal de procedimento. Realmente, procedemos bem quando o nosso ato se conforma com a regra que, tanto quanto nos é dado saber, deve reger todo o homem nas condições em que nos encontramos; procedemos mal quando, entre o caso de qualquer homem e o nosso caso individual, estabelecemos uma distinção fundada unicamente em se tratar de nós.

Onde Kant se afasta completamente de S. Tomás é quando entende que o mérito do ato é tanto maior quanto maior o esforço que nos custa. S. Tomás aplica aqui a escala de valores para que já chamei a atenção. O menor mérito, mérito nulo, quando não negativo, será portanto o de quem, para não fazer um esforço, deixa de praticar o bem; acima desse, o de quem, à custa dum grande esforço, se domina e faz o bem; o mérito máximo será o de quem tem tal amor ao bem que já não lhe custa esforço o praticá-lo. Também aqui se justifica facilmente esta escala de valores. Já disse que, pela auto-educação, as faculdades sensíveis se vão subordinando à vontade; esta, em quem tem o hábito do bem, domina-as sem esforço. Se adoptássemos o critério de Kant, chegaríamos à conclusão de que é maior o mérito dos que, no bem, são medíocres, do que o dos que são perfeitos; o critério de S. Tomás atende a que, se os mais perfeitos não precisam de esforço para procederem bem, não é porque não estivessem dispostos a fazê-lo se fosse preciso, mas porque a continuação do seu bom procedimento tornou esse esforço inútil.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



12. Moralidade e liberdade.

A moralidade refere-se aos atos humanos; e só são especificamente humanos aqueles em que a inteligência e a vontade têm papel activo. Desses atos, nenhum, talvez, é indiferente do ponto de vista moral; até os que, em si mesmos, são indiferentes, rir, dar um passeio, têm sempre algum aspecto secundário que os torna morais ou imorais. Por exemplo: dar um passeio para fazer exercício e distrair o espírito, e ganhar assim vigor para o trabalho a executar, é moralmente bom. Dar um passeio quando o dever nos chama a outra parte é, evidentemente, mau, pelo lado moral.

Pelo contrário, os atos involuntários não são susceptíveis de moralidade. As ações que praticamos durante o sono, por exemplo, ou no delírio, numa alucinação ou num ataque de loucura, não são da nossa responsabilidade; não podemos, por elas, merecer nem desmerecer, por graves que sejam as suas conseqüências.

Quando são as paixões que impedem o exercício da vontade, há que distinguir dois casos. Se uma paixão súbita, provocada por uma causa exterior imprevisível e inevitável, paralisa a vontade, a responsabilidade moral é diminuída na mesma proporção que a atividade desta. Se, pelo contrário, foi a vontade que provocou o movimento da paixão, ou não empregou os meios de que dispunha para o evitar, a responsabilidade dos atos que a paixão provocar é nossa, senão diretamente, pelo menos nas suas causas. Em particular, somos responsáveis pelas faltas em que caímos porque não evitámos a ocasião, podendo fazê-lo, ou porque, enquanto era tempo, não educámos as paixões e domámos a sua violência por um esforço continuado da vontade.

Note-se que o que digo se aplica tanto à responsabilidade do bem como à do mal. Se fazemos o bem por influência duma paixão boa que se substitui à vontade, não temos nisso merecimento; mas se é a vontade que educa a paixão boa, para nos dar a energia que sabe ser necessária, o ato bom é da nossa responsabilidade, e há mérito nele.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



13. Moralidade e conhecimento.

A moralidade formal, e portanto o mérito, está como disse na conformidade do nosso procedimento com a lei moral, tal como, de acordo com os elementos de que dispo'' mos, se aplica ao nosso caso. Assim, por erro, quer quanto ao caso, quer quanto à lei, podemos praticar uma ação materialmente má que seja formalmente boa, ou uma ação materialmente boa mas formalmente má. A moralidade do nosso ato foi modificada pela ignorância da lei.

Como quanto à influência das paixões há dois casos a distinguir. Se a ignorância é inevitável, se não podemos, nem pudemos, conhecer o que manda a lei sobre o nosso caso, não é da nossa responsabilidade o lado material do ato que praticamos. Se, pelo contrário, a ignorância é propositada, possivelmente com a intenção de que nos sirva de desculpa, ou resulta de desleixo da nossa parte em nos instruímos sobre a lei moral, somos responsáveis pelos nossos atos, na sua causa; e a responsabilidade existe na proporção em que a ignorância é voluntária.

A razão porque a ignorância desculpa a falta, razão que nos levou a distinguir a moralidade formal da material, é que a torna involuntária, por acidente. Nós não queremos o ato mau que de fato praticamos, mas o ato bom que julgamos praticar. Por isso, se fazemos o mal na ignorância de que é mal, mas com tal resolução que, se o soubéssemos, não deixaríamos de o fazer, a desculpa desaparece. A ignorância, nesse caso, não é causa do nosso ato, mas uma simples circunstância acessória.

Podemos, portanto, resumir desta maneira: Deve seguir-se uma consciência errônea; proceder contra ela seria, formalmente, e por isso moralmente, um mal. Mas devem fazer-se todos os esforços para conseguir uma boa formação da consciência; porque, caso contrário, o seu erro será culpa nossa, e o mal material que fazemos terá, como causa remota, a nossa vontade.

De resto, ninguém se deve entrincheirar no pretexto de que a consciência lhe indica um caminho para recusar o conselho de pessoas prudentes e bem formadas. O conselho dum homem de caráter, pela autoridade de quem c dá, é um elemento valioso de formação da consciência, num assunto tão delicado como a moral. A

nossa consciência, que é, em última análise, a quem devemos obedecer, deve atender a ele, juntamente com os outros, e nunca rejeitá-lo in limine.

▪ *Autoritas*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



14. Moralidade e intenção.

Há nos nossos atos uma hierarquia de fins, já o disse. Muitas vezes, o que procuramos numa ação, queremos-lo com a intenção dum fim mais remoto. Como este não é ainda o fim último, pode considerar-se em relação com ele; será bom ou mau conforme é ou não apto a conduzir-nos a ele.

Olhando em conjunto o ato e o fim remoto para que, pela intenção, o orientamos, temos de encarar quatro casos. Pode o ato, em si mesmo, ser mau, e o fim mau também; ninguém então hesitará em dizer que procedemos mal. Podem ser bons o ato e o fim; não pode então duvidar-se de que procedemos bem. Mas pode o ato ser bom e o fim mau, ou o ato mau e o fim bom. Então já se compreende uma hesitação, que, de resto, facilmente se dissipa.

O mal é a falta, num bem, duma perfeição que deve ter. Qualquer que seja a perfeição obrigatória que falta na coisa que consideramos, temos de a julgar má. Correlativamente, para ser boa, é preciso que lhe não falte perfeição nenhuma das que lhe competem. No ato bom, feito para um mau fim, falta a intenção de que ele se destine ao nosso fim último; o nosso procedimento é portanto mau. No ato mau, que sabemos mau, mas que por um artifício orientamos, accidental e. não essencialmente, portanto, para um fim bom, falta a bondade intrínseca do ato; o nosso procedimento é por isso mau também.

À pergunta se o fim justifica os meios, devemos portanto responder terminantemente que não. O bem só pode procurar-se por meios bons. A desobediência à lei moral não pode desculpar-se pela boa intenção. A má intenção vicia o ato; a intenção boa não basta para o justificar. Assim, não é lícito roubar, nem mesmo para fazer o bem com o produto do roubo. As benemerências do milionário desonesto nos negócios não desculpam a sua desonestidade. Da mesma maneira, não se pode matar um inocente, nem mesmo para salvar uma vida. Pode matar-se um agressor em legítima defesa; mas a razão disso é que o agressor comete um crime, e fica, por isso, com a responsabilidade das conseqüências do seu ato. O inocente que, sem culpa sua, se atravessa no nosso caminho, não é agressor; não há contra ele legítima defesa. É o caso, por exemplo, do aborto provocado. A criança que nasce é inocente; não é um agressor; não

se pode causar a sua morte, por grande que seja o risco que daí resulta.

Também é semelhante o caso da guerra. É lícito matar o inimigo em combate, numa guerra justa; e não é da competência nem da responsabilidade dos cidadãos, individualmente, decidir se a guerra é justa. O inimigo, numa tal guerra, é agressor injusto da Pátria, pelas armas ou por outros meios menos sanguinários mas não menos nefastos. No entanto, só é agressor o combatente, direto ou indireto; o que combate de armas na mão ou o que forja as armas para o combate. A guerra não justifica, por isso, o morticínio dos não-combatentes, embora pertençam ao país inimigo.

Porque um ato deve ser bom em si mesmo e na intenção com que é feito, são más as ações que fazemos com um fim oposto ao fim último marcado pela Natureza, nos quais, portanto, arvoramos em fim último qualquer bem que não seja Deus. Chegamos assim ao critério de moralidade de S Agostinho, que nos diz que o mal consiste em "utilizar o que devemos fruir e fruir o que devemos utilizar, [112]. Realmente só se deve repousar na posse do último fim; todos os outros são fins subordinados, que se devem utilizar em vista desse. Fazer fim último dum fim subordinado, pela intenção, é portanto fruir do que se deve utilizar, e é mal, como queria S. Agostinho.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)

▪ [*Posterior*](#)



C. As virtudes.

15. *As virtudes intelectuais.*

Entre as nossas faculdades e as nossas ações interpõem-se os nossos hábitos, no sentido tomista de disposições estáveis, de propensões a proceder duma maneira de preferência a outra. Os hábitos orientam a nossa ação, embora não a determinem, no sentido rigoroso da palavra, porque isso compete, em cada caso, à decisão da vontade. Devem, por isso, classificar-se em bons e maus os que governam os nossos atos morais. Os hábitos bons chamam-se virtudes, os hábitos maus chamam-se vícios.

Há, na inteligência, um certo número de hábitos, que, não sendo necessariamente bons, são no entanto auxiliares no bem se uma vontade reta os orientar para bom fim. São, digamos, virtudes condicionadas, virtudes impropriamente ditas. S. Tomás distingue três no que se refere ao pensamento, e uma no que se refere à ação. As primeiras são a inteligência, a sabedoria e a ciência; a última é a arte.

A inteligência, hábito natural, pelo menos na sua forma implícita, que não deve confundir-se com a faculdade do mesmo nome que é a sua sede, consiste no conhecimento dos primeiros princípios, especulativos ou práticos. A sabedoria e a ciência referem-se ao conhecimento das conseqüências dos princípios. Mas, enquanto que a sabedoria se ocupa

das últimas conseqüências, e portanto, visto que a nossa inteligência retrocede dos efeitos às causas, das causas primeiras, a ciência ocupa-se das conseqüências dos princípios num assunto determinado. Daí resulta que a sabedoria é só uma, e deve orientar todo o nosso pensamento; enquanto que a ciência se especializa por assuntos, e só se aplica à sua especialidade.

A arte, no sentido lato, que compreende as belas-artes e as artes mais modestas dos artífices, ensina-nos a aplicar, ao que estamos fazendo, os conhecimentos que possuímos. Para ser artista, de fato, artista produtivo, não basta ter idéias gerais sobre a arte; não basta

saber, é preciso saber fazer.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



16. As virtudes morais.

Há hábitos que são necessariamente bons, ou porque orientam a vontade para o bem, ou porque pressupõem, por essência, uma boa disposição da vontade. Esses hábitos são as virtudes propriamente ditas, virtudes incondicionadas, digamos, e chamam-se virtudes morais.

Para S. Tomás, de acordo com o aforismo conhecido, a virtude está no meio. Mas não se entenda isso como significando que se deve ser bom a medias, que se deve ser nem bom nem mau. Não. Devemos ser o melhores possível; simplesmente, proceder bem é evitar excessos, qualquer dos quais basta para tornar maus os nossos atos. Assim, comer de mais é um mal; porque é procurar o alimento pelo prazer que dá, em vez de como meio de manter a saúde e a vida. Mas comer de menos também é um mal, porque põe a saúde em perigo. O meio que se procura não é portanto o meio entre a virtude e o vício, mas o meio entre excessos contrários em que consiste a virtude. Não resisto a transcrever as palavras de S. Tomás sobre o assunto, que são límpidas

"A medida e a regra dos movimentos da vontade perante os seus objetos é a razão. Ora qualquer bem sujeito a uma regra consiste na conformidade com essa regra [...]. O mal, pelo contrário, provém da discordância da regra, a qual tanto pode existir por se exceder a medida, como por não se atingir [...]. Donde manifestamente se conclui que a virtude moral consiste num meio-termo" [\[113\]](#).

Não há virtudes intelectuais sem virtudes morais. Os hábitos que têm esse nome, como disse, só são virtudes se a vontade os utilizar para o bem. Mas a reciproca não é verdadeira, pelo menos em absoluto. Pode haver virtude moral onde falta a ciência e a arte. O que é indispensável é a inteligência dos princípios, hábito natural, necessário para o exercício da razão e necessário portanto em todos os atos humanos.

As virtudes morais mais importantes são quatro, que se chamam cardiais, do latim cardines, gonzos, porque em torno delas, num sentido figurado, giram as restantes. Uma tem sede na inteligência, e é precisamente a inteligência posta ao serviço duma vontade reta para a direção da nossa vida; chama-se a prudência. As outras têm

sede nas faculdades apetitivas. A primeira, a justiça., refere-se às nossas ações no que têm de exterior. As duas últimas referem-se ao domínio das paixões pela vontade; são a força, que regula as paixões do irascível, e a temperança, que regula as do concupiscível.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



17. A prudência.

A rainha das virtudes, para S. Tomás, é a prudência. Realmente, é ela que regula o exercício de todas as outras, que, sem ela, não chegam a ser virtudes, porque não produzem frutos bons. O esforço do imprudente para o bem não passa de zelo intempestivo; pode ser meritório, mas é inútil ou prejudicial.

A palavra prudência não tem, para S. Tomás, a vaga tonalidade de receio que lhe dá a linguagem vulgar. A prudência é a virtude que nos ensina a proporcionar os meios aos fins. Pode aconselhar-nos a ser destemidos como a ser cautelosos, a intervir ou a não intervir, conforme as circunstâncias.

S. Tomás compara a prudência a uma arte, e, pela definição que dá, faz dela a arte de bem proceder [114]. De fato, a prudência tem todos os caracteres duma arte. Não lhe bastam conhecimentos teóricos; é preciso saber aplicá-los aos casos que se apresentam, saber atender, com equilíbrio, a todas as condições, mesmo, e talvez principalmente, às que não se podem pôr em equação. Como a arte, como o bom gosto, que é uma arte, a prudência sabe pesar todos os elementos que influem no caso particular que estuda, avaliá-los pelo seu justo valor, e utilizá-los para a aplicação da regra geral que interessa ao caso.

Como vícios contrários à prudência, podem apontar-se a imprudência propriamente dita, a negligência, e as falsas prudências que põem a inteligência ao serviço, não do nosso verdadeiro fim, mas de qualquer bem sensível armado, injustificavelmente, em fim último.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



18. A justiça.

"O seu a seu dono", diz um provérbio. A virtude pela qual o pomos em prática é a justiça, que pode definir-se: a vontade habitual de dar a cada um o que lhe compete.

A justiça regula as relações entre os homens. É justiça comutativa se se ocupa das relações entre os homens individualmente, ou entre sociedades da mesma ordem, Regula as trocas de toda a espécie, de mercadorias, de serviços, e o seu critério é o da igualdade de valor entre os objetos trocados. Pelo contrário, é distributiva se trata das relações do homem com a sociedade a que pertence; o critério de justiça é então a proporção do que é dado ou pedido a cada um com o que lhe compete de acordo com a sua função na sociedade.

Assim, de entre os que vivem em casas pertencentes ao país, é justo que o Chefe do Estado tenha um palácio, e o simples funcionário uma casa decente mas modesta; porque o primeiro tem deveres sociais a que não pode furtar-se, e que exigem um palácio para sua habitação. Mas, se o Chefe de Estado trocar uma propriedade sua com a de qualquer cidadão, as duas propriedades devem ter valor igual; porque, individualmente, como proprietário, o Chefe do Estado não difere em nada dum particular.

É na justiça que se funda a instituição da propriedade. A propriedade é uma função social, que, aliás, pode organizar-se segundo moldes muito diversos; não tem por fim o bem do proprietário, mas o de toda a sociedade. Em princípio, os bens materiais pertencem à sociedade; mas, se não houvesse indivíduos diretamente responsáveis pela conservação e pela valorização dos diversos bens, responsáveis perante os fatos, sujeitos pessoalmente às conseqüências da sua gestão, cada um deixaria aos outros os esforços e cuidados necessários, e, pelo desleixo de todos, todos seriam prejudicados. Uma tal responsabilidade exige meios de ação; é por isso justo que lhe corresponda a posse do rendimento da propriedade. Exige continuidade; por isso é justo que a propriedade seja estável. A propriedade é portanto distribuída entre os homens, em vista do bem comum. De tudo isto resulta que a propriedade impõe deveres, e, em particular, que pertence à justiça distributiva o que muitos atribuem à caridade: o dever de cada um utilizar para socorro dos necessitados ou em obras de alcance

social o que sobeja do rendimento dos seus bens, depois de satisfeito o preciso para viver de acordo com o que a sua posição social lhe impõe, e de posto de parte o exigido por uma justa previdência [115]. Daí resulta também que utilizar os bens de outra pessoa para salvação pessoal, em caso de necessidade extrema e urgente, não é roubar; porque, primariamente, anteriormente, em direito, à sua apropriação, que a natureza humana torna necessária como regra, os bens materiais pertencem à humanidade; um caso excepcional e grave pode justificar a não-observância da norma estabelecida para o caso geral.

A justiça especializa-se segundo as relações particulares que considera. S. Tomás distingue, como virtudes derivadas da justiça: Para com os benfeitores, a gratidão; para com os pais, a piedade filial; para com os inferiores, a humanidade; para com os superiores, o respeito; para com as autoridades, a obediência; para com a pátria, o patriotismo; para com Deus, a religião. Há ainda, relacionadas com a justiça, a retidão nos juízos, a honestidade nos negócios, a liberalidade no uso dos bens de fortuna, a veracidade, a afabilidade no trato. As três últimas, pela atitude interior que revelam perante a fortuna e as relações sociais, também se ligam com a temperança.

Há muitos vícios contrários à justiça. Basta citar: a injustiça propriamente dita, a desonestidade sob todas as formas, a irreverência, a superstição, a avareza e a prodigalidade que se opõem à liberalidade, e a hipocrisia oposta à veracidade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



19. A força e a temperança.

A força, também chamada fortaleza, é a subordinação habitual à vontade das paixões do irascível. O seu principal efeito é dominar o medo e tornar reflectida a audácia. Quanto à cólera, a força refreia-a, mantendo-a submissa à vontade. Mas só a impede quando é prejudicial; utiliza-a, pelo contrário, mas sempre regrada, quando é preciso vigor para atacar. É a força que leva o soldado ao combate, e dá ao perseguido a coragem de suportar violências por uma causa justa.

Como virtudes subsidiárias da força, S. Tomás aponta a paciência, a perseverança, a magnanimidade ou grandeza de alma perante as honras, que se recebem sem desorientação nem deslumbramento, e a magnificência perante as riquezas, que se aceitam e gerem na mesma atitude de espírito. Como vícios opostos, aponta: a cobardia e a temeridade, a ambição e a pusilanimidade, a mesquinhez, a moleza e a teimosia.

A temperança é o hábito que subordina à vontade as paixões do concupiscível. Refere-se, especialmente, à moderação nos prazeres, limitados ao que é razoavelmente necessário. A temperança manifesta-se pela sobriedade, pela castidade, pela clemência, pela modéstia, pela mansidão. Há ainda a liberalidade, a veracidade e a afabilidade, que, como disse atrás, também dependem da justiça. S. Tomás nem se esquece de mencionar, como virtude anexa da temperança, o que nós hoje chamaríamos o espírito desportivo, que ele designa pelo nome grego de eutrapelia.

É interessante ver que S. Tomás, entre os vícios contrários à temperança, cita a insensibilidade, que despreza os bens sensíveis em vez de os avaliar no seu justo valor. S. Tomás compreende e aprova que alguém se prive dum bem menor para alcançar um maior; e dá, entre outros, o exemplo do atleta que evita muita coisa lícita quando se treina para uma prova; mas não admite o desprezo de nenhum bem, por pequeno que seja.

A insensibilidade peca contra a temperança por defeito. A intemperança peca por excesso, e manifesta-se principalmente pela gula, pela embriaguez e pela luxúria. Como vício oposto à temperança há ainda a crueldade.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



20. Conclusão.

Era justo terminar o estudo do tomismo por uma exposição rápida da moral natural segundo S. Tomás, embora este não possa dar toda a sua medida como moralista senão na moral cristã, visto que, em todos os casos práticos, o que interessa é a nossa posição, de fato, num mundo em que à Natureza se acrescenta a Graça, o não a situação hipotética num mundo sem sobrenatural.

A moral de S. Tomás aparece-nos muito humana, ao mesmo tempo profunda e moderada. Não há nela conflito entre o nosso dever e o desejo íntimo da nossa natureza. O nosso dever é a obediência a Deus; o nosso desejo natural, por outro lado, é Deus, que nos fez para si. A lei da nossa ação é a lei eterna; mas revela-se-nos pela lei natural, de que derivam todas as leis humanas. Na moral tomista não há por isso nem a dureza de Kant nem o egoísmo dos epicuristas. Cumprindo o nosso dever, trabalhamos, inteligentemente, para a nossa felicidade. As duas coisas são inseparáveis; ligadas essencialmente, pela justiça de Deus que proporcionou harmoniosamente o que deu a cada tipo de ser com o que exigiu da sua natureza.

Acrescente-se que, quando se desce aos casos particulares, S. Tomás revela um espírito de análise fino e penetrante. Conhece, como ninguém, as oposições desconcertantes do caráter humano, a influência às vezes preponderante duma circunstância pequena, as forças e as fraquezas da inteligência e da vontade. O que tem feito pensar a muitos moralistas que S. Tomás é maior ainda na moral do que na metafísica.

▪ *Anterior*

▪ *Índice*

▪ *Posterior*



NOTAS

Notas

[1] S. Teol., II-II, Q. 185, a. 1 e 2.

[2] Com. à Metafísica, XII, Liç. 11.

[3] Em S. Teol., ed. da "Revue des Jeunes"; Paris, Desclee, 1925 s.; vol. "La Béatitude", Notas doutrinaiis, p. 263.

[4] S. Teol., II-II, Q. 189, a. 5.

[5] S. Teol., I-II, Q. 59, a. 2, concl.

[6] Por outro lado (é justo observá-lo), o interesse evidente dos homens de ciência pelas questões filosóficas prova que o momento é azado para um ressurgimento da filosofia. De fato, tanto a matemática como a física chegaram a um ponto do seu desenvolvimento em que não deixarão de acolher com benevolência o concurso duma filosofia digna desse nome.

[7] Pasca1, Pensées; texto Brunschvigg, nº 4. Paris, Garnier, 1925.

[8] S. Teol., I, Q. 85, a. 7, concl.

[9] Sertillanges, S. Thomas d'Aquin; 4.º ed., Paris, Alcan, 1925; 1º v., pág. 17.

[10] Pascal, Pensées; ed. cit., n. 1.

[11] S. Tomás, Comentário ao "de Trinitate" de Boécio, Q. 2, a. 3.

[12] S. Tomás, "das Substâncias separadas", Q. 7; cit. em: Thonnard, Précis d'Histoire de la Philosophie; Paris, Desclée, 1937: pág. 3.

[13] S. Teol., I II, Q. 97, a. 1, concl.

[14] S. Tomás, Comentário à Metafísica de Aristóteles, II, Liç. 1.

[15] S. Tomás, Comentário ao "da Alma" de Aristóteles, I, Liç. 2.

[16] S. Teol., I, Q. 1, a. 8, sol. 2.

[17] S. Tomás, Comentário ao "do Céu e do Mundo" de Aristóteles, I, liç. 22; cit. em Thonnard, ob. cit., pág. 3.

[18] Cf. Aristóteles, Metafísica, IV, cap. 1, e o Com. de S. Tomás, IV, Liç 1.

[19] S. Teol., I, Q. 1, a. 1, sol. 2.

[20] Cit. em Gilson, Le Thomisme; 3º ed, Paris, Vrin, 1927, pág. 45, sem indicação de lugar.

[21] S. Teol., I, Q. 85, a. 6, concl.

[22] Cf. Lição 11, cap. 2

[23] Conhecido tradicionalmente, no nosso país, pela forma guesada "Escôto".

[24] Cf. Lição IV, cap. 11, 12 a 16.

[25] Ct. Lição IV, cap. 13, 14 e 17.

[26] Observe-se, no entanto, que, como adiante se diz, as noções mais gerais da matemática, número, extensão, etc., resultam dum raciocínio indutivo.

[27] Escusado será dizer que as palavras mais e maior se tomam aqui no seu sentido habitual, e não em sentidos generalizados como, por exemplo, os que a primeira tem na adição algébrica ou na adição vetorial, e a segunda na teoria dos conjuntos infinitos.

[28] Maritain, Sept Leçons sur L'Être et les premiers Principes; 3º ed.,

Paris, Téqui, s. d., pág. 104.

[29] É possível enunciar, também, um princípio ontológico de contradição equivalente ao de identidade: Nenhuma coisa pode, simultaneamente, ser e não ser. É este que S. Tomás costuma citar.

[30] S. Teol., I-II, Q. 72, a. 5, concl.

[31] Aristóteles, Metafísica, IV, cap. 4.

[32] Descartes, 1ª Meditação Metafísica; trad. Luynes; em: Descartes Oeuvres choisies, I; Paris, Garnier, 1930, pág. 80.

[33] Descartes, Discours de la Méthode, 3ª parte; Oeuvres choisies, I, pág. 25.

[34] Ibid., 3ª parte, pág. 20.

[35] Descartes, 2ª Meditação Metafísica; pág. 88.

[36] Descartes, Discours de la Méthode, 5ª parte; pág. 38.

[37] Ibid., 6ª parte; pág. 57.

[38] Kant, Kritik der reinen Vernunft, I, 2ª parte, 2ª div., 2. livro, 2º sec., 2, cap.; 2º ed., Leipzig, Phil. Bibl., 1930, pág. 454.

[39] Trata-se da relação de causalidade entre seres criados. Deus, como veremos na próxima lição, só por analogia se pode dizer causa; e a causalidade só tem, nele, um termo de razão.

[40] De Potentia, Q. 2, a. 5.

[41] Cit. em: Guardini, Von Geist der Liturgie; 13ª ed., Friburgo em Brisgóvia, Herder, 1934, p. 70, sem indicação de lugar.

[42] Como muitas outras, a palavra causalidade tem sentido um pouco diferente em metafísica e na linguagem de certos físicos. O sentido metafísico da palavra não deve confundir-se com o determinismo, visto admitir o acaso, como adiante veremos; não

exige a possibilidade de prevermos, rigorosamente, a seqüência dos fenômenos que afirmamos causados.

[43] De Veritate, XXII, a. 1, concl.

[44] Dá-se coisa análoga na física atômica, quando uma partícula, por exemplo, pode indiferentemente seguir um de dois caminhos, sendo obra do acaso o seguir um ou outro. Dentro da teoria do acaso que estamos a expôr, deve entender-se que a escolha resulta de circunstâncias acidentais cuja influência se pode, normalmente, desprezar, mas que são decisivas nesse caso ambíguo.

[45] S. Teol., I, Q. 2, a. 3, concl.

[46] Exod, III, 6.

[47] S. Teol, ed. cit., vol. Dieu I; Notas doutriniais, p. 340.

[48] De Veritate, XXII, a. 1, concl.

[49] Med. Metaf., Carta à Fac. de Teol. de Paris; em: Descartes, Oeuvres choisies I, ed. cit., p. 72.

[50] Com. às Sentenças, I, D. 2, Q. II; cit. em: Thonnard, ob. cit., p.408.

[51] S. Teol., I, Q 2, a. 3, concl.

[52] De Veritate, II, a. 1, sol. 9.

[53] Suma contra os Gentios, L. I, cap. 30.

[54] S. Teol, I, Q. 3, preâmbulo

[55] Les Grandes Thèses de la Philosophie Thomiste; Paris, Bloud & Gay, 1928, p. 66.

S. Teol., ed. cit., vol. Dieu I, Notas doutriniais, p. 342.

S. Thomas d'Aquin, vol. I; 4º ed., Paris, Alcan, 1925; p. 148.

[56] O primeiro processo que mencionei acima, portanto, se nos permite falar de Deus em frases afirmativas, é no fundo, como modo de conhecimento, tão puramente negativo como o outro. Permite-nos afirmar as perfeições de Deus por analogia; mas essa analogia em grau supremo inclui, como acabo de dizer, a negação de toda a limitação, de toda a particularização que vemos nas criaturas. Isso explica a forma categórica por que S. Tomás afirma, na Suma, que de Deus só podemos saber o que não é.

[57] S. Teol., I, Q. 4, a. 2, concl.

[58] Cit. por Vigné em: *Eclesia*, Paris, Bloud & Gay, 1928, p. 108.

[59] Cf. S. Teol., I, Q. 77, a. 2, concl.

[60] Boécio, de Cons. Phil., L. V, Pr. 6; cit. em: S. Teol., I, Q. 10, a. 1, obj. 1.

[61] S. Teol., ed. cit., vol. Dieu I, Notas explicativas, n^o [109], p. 321.

[62] S. Teol., I, Q. 14, a. 2, concl.

[63] S. Teol., I, Q. 19, a. 2, concl.

[64] Cf. S. Teol., I, Q. 45, a. 3, concl.

[65] Cf S. Teol., I, Q. 45, a. 3, sol. 3.

[66] Cf. S. Teol, ed. cit., vol. "la Création", Notas doutrinais, pág. 246.

[67]S, Teol., I, Q. 46, a. 2, concl.

[68]Gen., I, 1.

[69] S. Teol., I, Q. 19, a. 5, concl.

[70] Cf. Com. das Sent., L. I, D. 45, a. 2; cit. em: S. Teol., ed. cit., vol. "Dieu III", Notas doutrinais, pág. 313.

[71] Ibid., p. 313.

[72] S. Teol., I, Q. 49, a. 1, sol. 3.

[73] S. Teol., I, Q. 48, a. 2, sol. 3.

[74] Cf. de Spiritualibus Creaturis, a. 5, concl.

[75] S. Teol., I, Q. 76, a. 6, sol. 1.

[76] S. Teol., I, Q. 76, a. 8, concl.

[77] Cf. S. Teol., I, Q. 76, a. 3, concl.

[78] S. Teol., I, Q. 76, a. 4, sol. 2.

[79] Cf. S. Teol., I, Q. 76, a. 1, concl.

[80] S. Teol., I, Q. 76, a. 5, sol. 1.

[81] Cf. S. Teol., I, Q. 89, a. 1, concl.

[82] Arislóteles, Política, I, cap. 2; cit. em: S. Teol., I-II, Q. 17, a. 7, concl.

[83] S. Teol., I, Q. 78, a. 4, concl.

[84] Da Alma, III, cap. 4; cit. em S. Teol., I, Q. 84, a. 3, sed contra.

[85] S. Teol., I, Q. 79, a. 4, concl.

[86] S. Teol., I, Q. 79, a. 4, concl.

[87] Mesmo quando a matemática fala dum infinidade a que chama atual, é sempre dum infinidade de elementos em potência, isto é, de elementos que nem na realidade, nem no pensamento expresso, existem individualmente, e portanto, para a metafísica, dum infinito potencial, embora em grau menor.

[88] S. Teol., I, Q. 1, a. 5, sol. 1.

[89] Cf. S. Teol., I, Q. 86, a. 4, sol.,2.

[90] Cf. S. Teol., I, Q. 85, a. 3, concl. e sol. 3; Q. 85, a. 4, sol. 3; Q. 85, a. 8, concl.

[91] Cf. S. Teol., I, Q. 85, a. 7.

[92] Cf. S. Teol., I, Q. 85, a. 9.

[93] Note-se que há fenômeno, muito complexos, cujas causas se não podem estudar individualmente. Nesses fenômenos, dá-se, em cada caso particular, concorrência acidental de séries causais independentes; rege-os o acaso, e só podem abordar-se por métodos estatísticos (e pelo cálculo das probabilidades, estreitamente relacionado com estes). São assim as questões demográficas, mesmo aquelas em que a vontade livre raras vezes intervém diretamente, como a da mortalidade, por exemplo. São assim, no domínio da física, os fenômenos intra-atômicos. Quando falei da ontologia, já acentuei que não há oposição entre a causalidade e o acaso; aqui também não há oposição entre o princípio indutivo e o método estatístico de que lançamos mão.

[94] O que, diga-se de passagem, não nos autoriza a acrescentar outras desigualdades às estabelecidas ou exigidas pela Natureza.

[95] Assim, chegou a aventar-se, há anos, que a física atômica contradizia o princípio de causalidade. Hoje, no entanto, o grande físico Luís de Broglie, um dos criadores da moderna física atômica, diz na sua contribuição para "L'avenir de la Science", (trad. portuguesa "Para além da Ciência", Pôrto, Tavares Martins, 1942, p. 39), que o princípio de causalidade é compatível com essa ciência, desde que seja entendido num sentido menos determinista do que no século passado, e, acrescente-se, muito mais próximo do conceito tomista da causalidade; e especialistas da categoria dos físicos Proca e von Weizsacker afirmam, como ainda há pouco fizeram em conferências a que assistiu o autor destas lições (a do segundo publicada, com o título Física atômica e Filosofia", na "Revista Instituto da Cultura Alemã"., vol. I, n. 1; ver p. 24), não haver oposição entre a física atômica e a causalidade bem compreendida.

Não há duvida, portanto, de que houve precipitação. Vale a pena salientar que, no livro acima citado, colabora com de Broglie o tomista Sertillanges.

[96] S. Teol., I, Q. 13, a. 5, sol. 1.

[97] Cf. S. Teol., I, Q. 45, a. 8, sol. 3.

[98] Cf. Sertillanges, St. Thomas d'Aquin, v. II; 4^o ed., Paris, Alcan, 1925, pág. 20 s. e p. 157; Les grandes Thèses de la Philosophie Thomiste, Paris, Bloud & Gay, 1928, p. 159 s; S. Teol., ed. cit., v. I, "La Création", Notas doutriniais, p. 251 s.

[99] Sertillanges, Les grandes Thèses de la Philosophie Thomiste, p. 161.

[100] Cf. S. Teol, I, Q. 71, a. 1, sol. 1., e Sertillanges, Les grandes Thèses de la Philosophie Thomiste, p. 160.

[101] Responsum VI, n. III, V, e VII; em: Acta Apostolicae Sedis, I (1909), p. 567 s.; transcrito em: Bíblia Sacra, Paris, Soc. S. João Evang., 1927; Appendix, p. 35 ss.

[102] Não esquecer que as formas, substanciais ou acidentais, não são moldes sobrepostos aos fenômenos nem causas eficientes das transformações; são o aspecto formal dos próprios fenômenos observados.

[103] Aristóteles, Física, 4, cap. 11. Cf.: S. Teol., I, Q. 10, a. 6, conol.

[104] Numerar, entenda-se, com números inteiros, fracionários ou irracionais, visto tratar-se dum contínuo.

[105] Suma contra os Gentios, L. I, cap. XI.

[106] S. Teol., 1, Q. 10, a. 6, concl..

[107] Mesmo na segunda hipótese, aliás, o sistema de Einstein não é o único possível.

[108] Não esqueçamos a distinção já feita entre o bem honesto e o bem deletável. O fim último do homem é o bem em cuja posse repousará totalmente (portanto o bem honesto), o não a satisfação que terá em possuí-lo (ou seja, o bem deletável). Essa é concomitante ao fim, mas não é o próprio fim. Quem não compreender isto entenderá num sentido egoísta o conceito tomista da moral.

[109] Por fins "naturais" deve entender-se: de acordo com a natureza do homem, corpo, inteligência e vontade. Só é legítimo, portanto, o exercício dessas faculdades, em condições de os pais poderem criar, instruir e educar os filhos, isto é, no casamento.

[110] S. Teol, I-II, P. 95, a. 4, concl.

[111] S. Teol., I-II, Q. 105, a. 1, concl,

[112] S. Agostinho, 83. Questões, Q. 30; cit. em: S. Teol., I-II, Q. 71, a. 6, obj. 3.

[113] S. Teol., I-11, Q. 64, a. 1, concl.

[114] Cf. S. Teol., I-II, Q. 57, a. 4, concl.

[115] Cf. S. Teol., II-II, Q. 66, a. 2, concl. e sol. 2.

▪ [*Anterior*](#)

▪ [*Índice*](#)